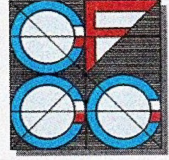




كريستيان دولا كامبانى



الفلسفة السياسية اليوم

أفكار - مجادلات - رهانات

ترجمة: نبيل سعد



كريستيان دولا كامباني

الفلسفة السياسية اليوم

أفكار ، مجادلات ، رهانات

ترجمة/ نبيل سعد

الطبعة الأولى

٢٠٠٣م



عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES



صدر هذا الكتاب بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون
(قسم الترجمة) التابع لسفارة فرنسا بجمهورية مصر العربية

هذه ترجمة كاملة للكتاب

La Philosophie Politique aujourd'hui

Par : Christian Delacampagne

© Editions du Seuil, 2000

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

حقوق النشر محفوظة ©

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

ه شارع ترعة المريوطية - الهرم - ج.م.ع. تليفون وفاكس ٢٨٧١٦٩٢

Publisher: EINH FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

E-mail : dar_Eln@hotmail.com

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهواري

د . شوقي عبد الفتاح حبيب

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر:

محمد عبد الرحمن عفيفي

تصميم الغلاف : محمد أبو طالب

إهداء المؤلف
إلى آريان ومانويل

شكر

ترجع أصول هذا الكتاب إلى مناقشات تدور منذ ما يزيد عن ثلاثين عامًا بين مجموعة صغيرة من الأصدقاء.

ظلت هذه المناقشات دائرة طوال كل تلك السنوات. علما بأنى كنت أرى - وهذا من طبيعة الأشياء - موضوعها يتغير مع مرور الأيام، كما تغير مكانها وتبدل المشاركون فيها.

بما أننى لا أستطيع ذكر هؤلاء اسما اسما فأود على الأقل أن أذكرى - ضمن من رحلوا عنا - لويس ألتوسار وكورنيليوس كاستوريادس وبييرر كلاستر وميشيل فوكو وفرانسوا فورييه وبرنار لولون وليون بولياكوف.

كلّ منهم كشف لى بأسلوبه الخاص مقدرة الذكاء عندما تحركه قوة أن يقول « لا ».

أما بالنسبة للأحياء فساكتفى، استحياءً، بأن أعبر لثلاثة منهم عن امتنانى.

إلى تيرى مارشاس أولاً، لأنه هو الذى قدم الكثير ليساعدنى على أن أرسم لهذا «الابن» العجيب وجهاً مقبولاً.

ثم إلى أريان ومانويل. إلى أريان لأنه بدون السكينة التي أضفها
حبنا على لما وجدت قط الصبر الذي يجعلنى أفرغ من هذا العمل. وإلى
مانويل لأنه منذ أن ولد وأنا لا أستطيع أن أفكر فيه إلا على أنه قارئ
الأمثل. إلى أريان ومانويل معا، فى الختام، لأنهما سمحا لى، وهما
يبتسمان متسامحين، استلابى منهما الاف الساعات التى تطلبها هذا
الكتاب.

كامبريدج (ماساشوستس) أغسطس 1995

نيويورك (نيويورك)، 28 مايو 1999

مقدمة

« لو كان الأمر بيدي يا سيدى، لسارت الأمور بشكل مختلف! ».

كم من مرة سمعنا مثل هذه الأقوال المتباهية على مناضد المقاهى! وأن كل شيء يسوء وأنه يكفى عمل هذا أو ذاك حتى ينصلح الحال، بل إن هذا القول هو الإقتناع الأكثر شيوعاً بين الجميع. من هو الشخص الذى ليس له رأى ولو صغير عن الموضوع ؟ من ذا الذى غير مستعد ليضحي بنفسه ليتحمل مسئولية الوضع السائد ؟ ساعتها سترون ما سترون.

مثل تلك الأقوال تدعو أحياناً إلى الابتسام - خاصة إن هى جاءت من مدعى العلم.

وأود أن أؤكد أن الابتسام من الأمور المسموح بها إلا أن العلماء يخطئون، إذا كان العالم فى حالة سيئة فليس من الخطأ أن نرغب فى تغيير حاله.

وحال العالم لا يسر بالفعل.

عما نتحدث وسائل الإعلام ؟ نتحدث عن المحن التى تنهال على أهل كوسوفو وعلى الأكراد وعلى سكان كشمير وعلى الشيشانيين،

وعن إبادة الأجناس التي وقعت أمام أعيننا في رواندا عام 1994، وعن الحرب الأهلية التي تجرى رحاها منذ ربع قرن في أفغانستان، وعن الإرهاب -إرهاب الدولة أو إرهاب الإرهابي- الذي يقتل بدون تمييز من الجزائر إلى كنشاسا ومن رانجون إلى بغداد.

وليس هذا هو كل شيء، إذ أن وراء أعمال العنف الملفتة للانتظار تلك، تختفى أخرى لا يكثر الحديث عنها ولكنها تقتل كذلك: الاستعباد والاستغلال الجنسي للقصر والتنظيم العالمي لسوق المخدرات والسلطان الكوني الذي تتمتع به عصابات ومنظمات المافيا، ولن نغفل أيضاً التهديد بصورة من صور نهاية العالم التي سيهددنا بها هؤلاء الذين سينجحون في الاستيلاء على أسلحة نووية.

وأخيراً، فحتى نحن الغربيين الذين نعيش في كنف الحماية الزائدة، فالمشاكل موجودة في حياتنا. انكماش اقتصادي وتزايد البطالة والخوف من الفقر بالطبع. أضف إلى ذلك ما تفعله الإدارات الحكومية التي تستعمر حياتنا والتي تزداد تشدداً في أعمالها الروتينية وأجهزة الشرطة التي تزداد عجرفة، وناهيك عن الضرائب التي تزداد ارتفاعاً ومشاكل المرور ورئيس العمل المكفهر. وأخيراً الزمن الذي يمر بلا رحمة دون أن يترك في أثره سوى الذكريات المرة للفرص الضائعة. كل منا على حق إذن عندما يأمل في تحسن الأحوال في النهاية.

ولكن هل يمكن للأحوال أن تتحسن ؟ هذه مسألة أخرى.

بالنسبة للنساء والرجال الذين هم من جيلي (أى مجمل الذين كانوا فى العشرين فى ربيع 1968) لم يكن هناك شك والرد كان إيجابيا.

لم يكن ممكناً فقط تغيير العالم وإنما سيتغير بالفعل. وسنقوم بما يجب عمله من أجل الوصول إلى هذا الهدف. وإذا قيل إن أحدا لم يطلب رأينا فى ذلك ؟ وماذا بعد! كنا مستعدين مع ذلك للوجود به، بل كنا مستعدين لفرضه أيضا. كنا مقتنعين أن مهمتنا هى أن نسعد البشرية رغما عنها.

ثم راحت السكره وجاءت " الفكرة " ! وتهاوت الأوهام، وتعين علينا أن نفيق بسرعة وننسى الفرصة التاريخية للقيام بـ« ثورة »، فلم يكن أحد يريد لها وخاصة اليسار. أما الرأسمالية فكانت تتصرف مثلما يفعل المريض الذى يسير فى جنازة من كانوا يقومون على علاجه. ثم أنشيف إلى هذا الإحباط، إحباط آخر بعد فترة قصيرة، إذ فيما بين العمل على إيجاد سبيل لنا وغواية المال وزينة الحياة العائلية لم يطل الحال بالأصحاء قبل أن تفقد هم «القضية». عالم انتهى بالفعل، وتمخضت الأحداث عن آخر، الحياة فيه أصعب، وعلى كل حال هى أصعب «فلسفيا»، أى «سياسيا».

لأنى لم أستطع قط -من ناحيتى- أن أتصور الفلسفة إلا على أنها مرتبطة بالسياسة برباط مزدوج: 1) بدون الظروف التى نتجت عن ظهور الديمقراطية لا يمكن أن تكون الفلسفة 2) ودون الممارسة

الفلسفية للفكر الناقد لا يمكن للديموقراطية أن تدوم. كنت، باختصار، أقول دائما لنفسى، عن حق أو عن باطل، أنه لا يمكن للفلسفة وللديموقراطية أن يتقدما إلا سويا، وأن «أمارس الفلسفة» أو «أمارس العمل السياسى» (أمارس السياسة فى حقل الديموقراطية، التى لا يعتبر انتصارها مهما ادعى بعضهم - مؤكدا على الإطلاق) هما تعبيران مختلفان للإشارة إلى شىء واحد بذاته.

عن باطل ؟ عن حق ؟ بالنسبة لى، الأمر مفروغ منه. لكن الأمر أبعد من ذلك بكثير بالنسبة للجميع حولى سواء فى أوروبا أو فى أمريكا. هذا هو السبب الذى من أجله أكتب هذا الكتاب.

مع مخطط فى البداية بسيط هو أن أبين كيف أن جذور الجدل السياسى الحالى تمتد داخل تاريخ فلسفى طويل يعمل فى المقابل على توضيحه. وهو المخطط الذى كلما تقدم العمل على بلورته أوصلنى إلى النتيجة التالية: إذا كان جيلى هو الذى عاصر انهيار أسطورة «الثورة» الاجتماعية (أو أسطورة نهاية الرأسمالية، أو المجتمع «الخالى من الطبقات») فهو مخطئ إن هو اعتقد أنه قد «خدع». لأنه هو نفس الجيل الذى تقدم له اليوم فرصة تاريخية، وهى فرصة أن يحارب بجدية الأضرار التى تسببها الوطنية وأن يشارك فى عملية «تخطى» الدولة/الأمة وأن يعيد صياغة المطلب الكائن فى إيجاد قانون «كوزموبوليتيك» («سياسى كونى») فى كلمات حديثة.

إنها فرصة ثلاثية لو عرفنا كيف ننتهزها لكان ذلك مساوياً لـ
«ثورة» أكبر من تلك التي كان يحلم بها شبّاني، لدرجة أن العالم يمكنه
أن يتغير، حتى لو أن التغييرات الأكثر أهمية نادراً ما تطرأ في المكان
المنتظر حدوثها فيه.

المنظر بعد المعركة

ما هي الفلسفة السياسية ؟

بدلاً من أن أنطلق من تعريف عام، لن يكون، في هذه المرحلة من البحث، إلا تعريفاً مصورياً، فسأبدأ بكشف جارد، تجريبي ولكنه ملموس، لأهم المناقشات التي تشكل حقل ما يسمى اليوم «الفلسفة السياسية»، وهي مناقشات تدور في جوهرها - منذ نهاية الحرب الباردة، حول مسائل ثلاثة: التصور القديم لـ«الحرية» والفكرة، القديمة أيضاً ولكنها جدلية دائماً، لـ«العدل» وأخيراً الفكرة الأكثر حداثة ولكنها لا تزال غامضة لـ«النظام الدولي الجديد».

لماذا هذه المسائل الثلاثة ؟ ولماذا هي وليس غيرها ؟

لأدراك ذلك بتعين الرجوع، ولو سريعاً، للإطار التاريخي الذي سمح بظهورها.

نهاية التاريخ

بعد أن ظل، لمدة أربعين عاما، ضحية عملية «تثليج» لدرجة برودة الجليد، انطلق التاريخ مرة أخرى في 9 نوفمبر 1989.

سقوط حائط برلين في ذلك اليوم كان حدثا مزدوج الأهمية.

فهو من ناحية، يضع حدا للحرب الباردة ولتقسيم أوروبا (ومعها العالم كذلك) إلى كتلتين متجابهتين تهددان بعضهما باستخدام السلام النووي لإشباع نهمهم اللانهائي للهيمنة، الكلية الكونية.

ومن جهة أخرى لأنه يبدد تماما حلما تاريخيا هو الحلم الشيوعي النابع من رغبة (قيل عنها أحيانا إنها مجنونة) لإعادة بناء عالم يفتقى منه إلى الأبد استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

يتعين أن نضفى بعضا من الظلال هنا على الصورة لتزداد وضوحا: النظام الذى انهار فى ذلك اليوم لم يكن هو تحديدًا النظام الشيوعى، كما أنه ليس من الدقة أن نقول إنه انهار فى كل مكان.

النظام الذى انهار فى الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية تجسدت فيه مرحلة انتقالية يعتبرها أصحاب النظريات الماركسية أنفسهم مرحلة سابقة على قيام الشيوعية، وهى المسماة المرحلة «الاشتراكية» (التي تتسم على المستوى الاقتصادى، بتملك الدولة وسائل الإنتاج، وعلى المستوى السياسى، بدكتاتورية البروليتاريا - أو بدكتاتورية الحزب الذى يفترض أنه يمثلها).

ومن ناحية أخرى فإن هذا النظام لم ينهر بنفس الدرجة فى كل القارات. فهو على النقيض لا يزال حيًا فى صور شتى فى الصين وفيتنام وكوبا، على حين توصلت أحزاب تدعى أنها شيوعية، عبر السنوات التالية إلى المشاركة فى السلطة فى بلاد أخرى من العالم- بل وإلى استعادة السيطرة على السلطة مؤقتًا فى بعض الدول التى نشأت من تفكيك الإمبراطورية السوفيتية.

ومع ذلك فإن كان النظام «الاشتراكي» لم ينجح فى الاستمرارية، على حين أنه كان يقدم نفسه على أنه السبيل الوحيد الذى يمكن تصوره من أجل التوصل إلى «الشيوعية» المستهدفة، فذلك يرجع إلى أن المشروع الشيوعى ذاته لم يكن سوى مشروعاً وهمياً. أو كان يتعين عليه لى يتحقق أن ينفج طريقاً مختلفاً تماماً. هو طريق لم يعرف أحد حتى الان كيف يصوره.

وإذا كانت بعض الأحزاب التى فى السلطة مازالت تعلن انتماءها لأيدولوجيا شيوعية، مثلما هو الحال فى الصين، أيدولوجيا متلونة بصيغة ماركسية، فإن تلك الأقوال الرسمية لا تستهدف سوى التمويه (ولكن لأى فترة أخرى؟) على واقع بيّن تماماً ومعروف للجميع: ألا وهو أن تلك الأحزاب ذاتها لا تستهدف سوى أن تنمى فى بلادها «السوق الحر» (free market) من النموذج الرأسمالى.

تاريخ التاسع من نوفمبر 1989 هو إذن تاريخ محورى، يعلن عن بداية عصر جديد.

عصر يتسم بـ «عولمة» نظام اقتصادى هو: الرأسمالية.
كما يتسم بالتسويق، فى الخطب إن لم يكن فى الواقع، لـ«نظام
سياسى» - هو «الديموقراطية» رفع إلى مستوى «أفضل نظام سياسى
ممكن».

مسألة «أفضل النظم» هى أقدم مسائل الفلسفة السياسية.
كانت تمثل فى حينها بالنسبة لـ«مؤسسيها» أفلاطون، أهم مواضيع
التأملات التى عالجها فى كتابه الرئيسى: الجمهورية. ثم نراها تعود إلى
الظهور بصورة تتراوح فى درجة صراحتها عند جميع من خلفوه، وهم
يعطونها إجابات متناقضة. فهل وجد لها بعد خمسة وعشرين قرناً حل
نهائى؟

هذا ما يدعيه بقوة وبأعلى صوت عالم السياسة الأمريكى فرانسيس
فوكوياما، إذ يؤكد فى كتابه، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، الذى ظهر
عام 1992، بعد ما لا يزيد عن ثلاث سنوات من سقوط سور برلين أن
ذلك الحدث لا يعتبر فقط علامة على نهاية الحرب الباردة وإنما هو
أيضاً إعلان عن الانتصار الحاسم للنموذج الـ«ديموقراطى» على
النموذج الـ«استبدادى».

وهو إذ يعتمد من جهة أخرى على التأويل الذى قدمه الكسندر
كوجاف¹ فى الندوة الدراسية التى كان يعقدها فى باريس فى الثلاثينيات

1. راجع عن التأويل الكوجافى نص:

Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons de 1933 à 1939* à l'E.P.H.E., réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947.

حول فينومينولوجيا الروح عند هيغل (1807)، كان رأيه المعلن أن هذا الانتصار فيه «البرهان» على واقعه أن البشرية في سبيلها إلى الدخول في المرحلة النهائية من تطورها. فما دام تفوق الديمقراطية يكاد يكون معترفاً به من كافة شعوب الأرض فيمكن بالتالي اعتبار أن تاريخ الإنسان قد اقترب من «هدفه» الرئيسي، أي أنه هو بتعبير آخر، قد اكتمل من الناحية النظرية.

سرعان ما دحضت هذه الرؤى سواء من متخصصين في العلوم السياسية مثل جان-ماري جيهينو (نهاية الديمقراطية، 1993) وبنجلامين باربر (الجهاد ضد ماك ورلد، 1995²) وصامويل هانتنجتون (صدام الحضارات، 1996) أو من فيلسوف مثل جاك ديريدا (أشباح ماركس، 1993). بالنسبة لجيهينو أخذت صلة المشاركة التي كانت تربط بين المواطن والمجموعة طريقها إلى الزوال، إذ أن القرارات الحقة ستتؤخذ تدريجياً عن طريق مجموعات الضغط (lobbies) التي تعمل في الظل. بالنسبة لهانتنجتون وباربر ومحللين آخرين مثل زيجنيو برزنسكي وستانلي هوفمان ودانيل ب. موينيهان³، فإن انتشار مناطق عدم الاستقرار في العالم «متعدد الأقطاب» الناجم عن انتهاء الحرب الباردة

2. من أذكرها ولا نغف أنص سوى تاريخ نشر النسخة الأولى لكل من الأعمال المذكورة. ومن ناحية أخرى من أذكر أن الفواصل بين تلك المراجع سوى تاريخ أحدث صيغة أو ترجمة أو نسخة أصغر منها.

3. راجع

Zbigniew Brzezinski, Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century, New York, Scribner s, 1993. et Daniel P. Moynihan, Pandaemonium: Ethnicity in International Politics, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993.

هو الذى سيشكل غذا التهديد الرئيسى للديموقراطية. تشارك هذه النظريات المختلفة، القائمة على مراقبة دقيقة للأحداث الجارية، فى إبراز الجانب التحكمى أو الساذج الذى تأسست عليه آراء فوكوياما، ولعله سيجد صعوبة فى الغالب للرد اليوم على الاعتراضات الثلاثة التالية.

لا يوجد بدايةً إثبات على أن انتصارا -على مستوى العالم بأسره- لـ«أفضل نظام ممكن» حتى لو افترضنا حدوث هذا الانتصار بالفعل، سيشكل «آخر» الأحداث الهامة بالنسبة للبشرية -حدثٌ على درجة من الأهمية- لا تسمح بحدوث أى «تقدم» أكثر أهمية فى أى مجال آخر (فى مجال الطب أو فى المجال الزراعى الغذائى على سبيل المثال). باختصار شديد لا يوجد ما يثبت أنه يحدد «نهاية التاريخ».

ثم إن تطورات الموقف الدولى منذ عشرة سنوات لا تبرهن قسط على صحة تنبؤات فوكوياما. فى هذه اللحظة التى أخط فيها هذه السطور، يرفض النظام «الديموقراطى» فى أغلبية البلاد القائمة حاليا (بما فى ذلك معظم تلك التى تحررت من النير السوفييتى). ولا يشاد بها من بلاد أخرى كثيرة سوى ظاهريا بل هى بلاد أبعد ما تكون عن احترامها لها فى واقع الأمر وحتى فى بعض البلاد التى تطبقها بالفعل يتعين الدفاع عنها كل يوم فى مواجهة القوى المناهضة التى تستهدف تدميرها - أو ضد حالة الجمود التى لا تعد أقل تسببا فى الموت من غيرها. وباختصار فإذا كان الحديث عن «نهاية» التاريخ قد يعد سابقا لأوانه فإن الحديث عن «انتصاره» يعد فى أحسن الأحوال خارجا عن الأصول.

وأخيراً فمن الأمور الواردة أن نشكك في الفكرة التي تعبر عن وجود نظام «أفضل» من الأنظمة الأخرى جميعاً، هكذا في المطلق، أي نظام «مثالي» هو بالصدفة «نظامنا الديمقراطي». يبدو لي أنه من الأفضل من الناحية الفكرية أن نقول إن الديمقراطية بالمعنى الذي يقصده فوكوياما، أي ديموقراطية «التمثيل» التي نعرفها في أوروبا الغربية واليابان والولايات المتحدة (في مقابل الديمقراطية «المباشرة» التي كانت سائدة في «المدن» الإغريقية قديماً ليست سوى أقل النظم سوءاً والتي يمكن تحقيقها حالياً) لكي لا نصادر على الأقل حقوق الفكر البشري في إمكانية ابتكار نظم أفضل في القرون القادمة⁴.

وإن كان علينا أولاً أن نتفق - وهذه هي المسألة بعينها - حول معنى هذه القضية الأخيرة.

ما هي ديموقراطية «التمثيل»⁵ ؟

4. يقول رجل القانون المخاض في تعريف كارل شميت أنها حجة وأهمية تلك التي يدعى أن «الديمقراطية» هي أقل النظم الممكنة سوءاً. إذ أن المسألة السياسية الحقيقية هي أن نعرف ما هو أفضل النظم على الإطلاق وأنا من ناحيتي أرحب بقول عدم موافقتي على ذلك إذ ينبغي أن يكون العام عندئذ قد بلغ درجة الكمال وأن يتحول البشر إلى ملائكة لكي يتضح لسألة «المطلق» هذه معنى فادلاً للإدراك.

5. الذي اخترع تعبير «حكومة التمثيل» هو أحد تلامذات جان لوك الأمر بكين وهو الكسندر هامبتون (أحد واضعي كتاب: *Federalist Papers* (1787-1788) مع جيمس ماديسون وجون جاي). ولم يكن لتعبير عنده أي معنى تسقيهي إذ كان هامبتون يرى في صورة براجمانية جداً أن الديمقراطية «المباشرة» لا تفسر المعارضة سوى في حد صغير ولذلك فإن النظام «التمثيلي» وحده هو القادر على حكم شعب منتشر فوق أراضٍ شاسعة - على نطاق حرية انواضين بأفضل وسيلة ممكنة وصحان مشاركتهم في أهم القرارات ذات الأهمية العامة. انتاع هامبتون قام على تجربة مادية: إذ أن نظاماً من هذا النوع كان يعمل - بشكل جيد في محله - منذ منتصف القرن السابع عشر في السويش السوريناسه في بيو-إغلايد.

هى - من ناحية المبدأ- ديمقراطية «برلمانية» -لأن «البرلمانات»- مثلها مثل «مجلس الشيوخ» الرومانى الذى نبعت منه - هى جمعيات تضم رجالا تم اختيارهم لأنهم «عقلاء» ومن المفترض أن تؤدى مداولاتهم إلى أفضل القرارات بالنسبة للمجتمع فى مجمله.

العديد من النظم السياسية ذات البرلمانات لا تعد مع ذلك من الديمقراطيات بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد كان هناك برلمان ما فى موسكو عبر القرن العشرين؛ ولكن سواء كان الحكم فى يد نيقولا الثانى أو ستالين أو يلتسين فإن روسيا لم تعرف الديمقراطية قط.

حتى نسبغ على هذا التصور الأخير معنى محددا أقترح أن نصف مجموعة سياسية معنية بالديمقراطية إن كانت -وإن كانت فقط- مجموعة تحترم عند التطبيق ثلاثة مبادئ جوهرية، وهى ثلاثة مبادئ تبدو لى عند التطبيق غير قابلة للضمان سوى فى نظام «تمثيلى». وهى بالإضافة إلى ذلك لا تدين بالتعبير عنها أصلا إلى الإغريق بل إلى فلاسفة من عصر «الفردية الليبرالية» -أى إلى جون لوك- فيما يخص المبدأ الأول، ولوك ومونتسكيو (بالنسبة للثانى) وإلى جان-جاك روسو (بالنسبة للثالث).

أول المبادئ الثلاثة هو مبدأ التسامح. وهو يفرض على الدولة فرضا أن تضمن التعبير الحر فوق أراضيها للمعتقدات السياسية والفلسفية والدينية. بشرط ألا تخل تلك المعتقدات بالنظام العام. وقد يأخذ أيضا صورة (هى أكثر تقييدا بما أنها لا تخص سوى المعتقدات الدينية)

مبدأ العلمانية: فالدولة إذ تتأى عن ربط مصيرها بهذه الكنيسة أو تلك يتعين عليها أن تعامل الأديان كافة على قدم المساواة - (بما فى ذلك الإلحاد أيضا) - وتمتتع فى الوقت ذاته عن تأييد أى منها وعن السماح للمعتقدات الدينية بالإخلال بسير المجتمع.

المبدأ الثانى هو مبدأ التفريق بين السلطات. وهو ينص على أن السلطة فى سن القوانين (السلطة التشريعية)، وسلطة تطبيق هذه القوانين (السلطة التنفيذية) وسلطة معاقبة المخالفات التى ترتكب ضد تلك القوانين (السلطة القضائية) لا يمكن أن يمارسها نفس أعضاء المجتمع (أو ذات الأجهزة). هذا المبدأ الذى هو أقل وضوحا مما يبدو - وهو لا يطبق حرفيا أبدا تقريبا، يستهدف إقامة «دولة القانون» (The rule of law) كما هو مستخدم فى القاموس الأنجلو-ساكسونى). بمعنى حماية المواطن من أى إساءة لاستخدام السلطة. وعلى وجه الخصوص ضد الاستخدام الاستبدادى الذى قد يعمل الممسكون بدفة أمور السلطة العامة على إساءة استخدامها.

أما المبدأ الثالث والذى يطلق عليه أحيانا مبدأ العدالة، فهو أقل «وضوحا» من سابقه وهو يفترض أن أى ديموقراطية جديرة بهذا الاسم لا تكتفى بأن تكون ديموقراطية «صورية»، تعمى بصرها عن عدم المساواة فى النواحي «المادية» فيما بين المواطنين الذين يشكلونها إنما يتعين عليها أن تحدد لنفسها هدفا ملموسا هو «العدالة الاجتماعية». وقد يتساءل البعض عن الشروط التى فى ظلها تنتشر «العدالة الاجتماعية»؟

الرد هو أنه لا يوجد شيء أقل وضوحاً من ذلك. ولكن ما يبدو في المقابل مؤكداً هو أن تحقيقها يفترض على أقل تقدير إيجاد آليات قادرة على أن تمنع تطور الأمور داخل مجتمع ما يؤدي إلى خلق تفاوت صارخ في عدم المساواة.

في اللحظة التي تخرج فيها الديمقراطية إلى الوجود، في الخطاب العام إن لم يكن في الواقع ذاته، بصفاتها النموذج ذاته للحكم «الصالح» والذي يتعين على كل دولة أن تعمل على تحقيقه، عندئذ لا يوجد واجب يستوجب تحقيقه بأسرع ما يمكن أكثر من التعميق «داخلياً» لمعاني المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها. هذا هو موضوع هذا الكتاب.

سأكتفي في هذا الفصل الأول بوضع كشف سريع لأهم المناقشات التي أثارها هذه المبادئ الثلاثة، منذ انتهاء الحرب الباردة - قبل أن أعود لدراسة المناقشات المذكورة كل على حدة في الفصول التالية.

ماذا تعني «الحرية» ؟

المناقشة الأولى (الفصل 2): هل يتعين تطبيق مبدأ التسامح على أعداء التسامح ؟ هل يستطيع مجتمع «جيد التنظيم» أن يتحمل معبة ترك أعداء الديمقراطية يعبرون عن آرائهم بحرية على الساحة العامة. - وعلى رأس هؤلاء يقف اليوم أصحاب فكر الوضعية العرقية والأصولية الدينية وهما صورتان للتعصب، بينهما قاسم مشترك هو الحث على كراهية الآخر ؟

سنقوم بدراسة الحاليتين كل على حدة.

ظلت دائما العلاقات بين السلطة السياسية من جهة، والمؤسسات الدينية من جهة أخرى علاقات صراع. الوضع الأمثل هو عدم التدخل المتبادل فى شئون كل منها: تسامح من جانب الدولة واحترام العلمانية من جانب الكنائس. يوجد لسوء الحظ داخل كافة الأديان تقريرا اتجاه رافض للعلمانية- وهو اتجاه يعرف اليوم حالة بعث خطير تحت راية «الأصولية» تجد الدول الديمقراطية نفسها مضطرة لأن تناضل لمواجهة ذلك الاتجاه وللدفاع عن وجودها ذاته. بعضها لم يتأهل جيدا لذلك. فى الولايات المتحدة يؤدى أحيانا الاهتمام بالحفاظ على حرية التعبير إلى السماح بأن تُدرس فى المدارس، الترهات «الخلقية» (créationnistes). مدارس أخرى تثبت على العكس من ذلك أنها عنيفة بغير حنكة. فنرى مثلا مناصرى العلمانية «على الطريقة الفرنسية» يطاردون مرتديات «الحجاب» الإسلامى بطريقة أكثر تشددا من الصليب الكاثوليكي ويرفضون اعتبار أعياد رمضان على درجة الأهمية ذاتها التى تكتسبها إجازات أعياد الميلاد.

أما فيما يختص بتشنجات التيارات الوطنية التى يعرفها العالم منذ انتهاء الحرب الباردة فهى نابعة من الفكرة المشكوك فيها القائلة بأن «العرق» (إذا كان هناك بالفعل ما يسمى «عرقا») يتعين أن يكون «أمة» - أى امتلاك «دولة» خاصة به. يواكبها بالضرورة- عودة كره الأجنبي، والعنصرية ومناهضة السامية - أى وباختصار التهديدات

والإهانات المختلفة. الآن فى هذه اللحظة يوجد على شبكة الإنترنت أربعمائة موقع على الأقل تنشر دعاية ذات طابع نازى جديد. ما الذى يمكن القيام به فى مواجهة هذه «الأدبيات» التى قد تتسبب باستمرار - كما حدث فى عام 1999 فى مجزرة ليتلتون (ولاية كولورادو) عندما هوت العقول الهشة فى جب الجنون ؟

باسم الاحترام الواجب لحرية التعبير يحاول أيضا أغلب المثقفين الأمريكيين، سواء الليبراليين منهم مثل رونالد دووركين أو الـ«تحرريين» مثل نوام تشومسكى، التمييز بين «الحض على الجريمة» (الذى يعاقب عليه القانون، ولكن قلما يشاهد بصورة صريحة). و«الحض على الكراهية» (وهو ما يعتبر شيئا عاديا ولكنه لا يعرض بذاته للعقاب).

ارتفعت أصوات غير متناغمة، على الجانب الأوروبى خاصة، تؤكد على العكس من ذلك أن الحض على الكراهية يعتبر فى حد ذاته بالفعل صورة من صور الحض على الجريمة وأن الإهانة الدينية أو العنصرية تستوجب العقاب، مثلها مثل أى جناية «إضرار بالسمعة». كما يضيف بعضهم أن الموقف «النفائى» (أى الذى ينفى واقع إبادة اليهود خلال الحرب العالمية الثانية) يستوجب هو أيضا العقاب بالقانون مادام أنه لا يعد فى نهاية المطاف سوى صورة إضافية (الأخيرة فى التسلسل الزمنى وإن لم يكن الأخف ضررا) من صور الإهانات الدينية أو العنصرية.

النقاش الثانى (الفصل 3): إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات يحدد بوضوح الأدوار المناطة بكل من السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، فهل يُعد كافياً لإدارة الخلافات التى قد تظهر بين تلك السلطات المختلفة؟

الرد هو بالنفى. يوجد، على وجه الخصوص، نوعان من الصراعات التى تؤثر سلباً وبصورة متكررة على الحياة فى الديمقراطيات المعاصرة.

الصراع بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية أولاً: يتعرض التوازن الذى يفترض قيامه بشكل مثالى بن هاتين «القوتين»، بصورة متكررة للتهديد. إذا ما أعطى الدستور أهمية أكبر لإحداها على حساب الأخرى، أو عندما يلجأ موظفو الجهاز التنفيذى لكافة «الحيل» الممكنة ليتملصوا من سيطرة ممثلى الشعب. سواء كانت تلك الاختلالات التوازنية قانونية أو فعلية فهى مع ذلك لا تبرهن على أن الديمقراطية «التمثيلية» «سيئة» ولا على أنها «أدنى» من الديمقراطية «المباشرة» (وهو ما ظل يؤكدُه لفترات طويلة فى أوروبا اليسار «الثورى»، الفوضوى أو الماركسى) - وإنما تشير ببساطة إلى أنه يتعين أن يوضع عملها - الذى يتسم بطبيعته ذاتها بالهشاشة - تحت العناية الدائمة للمواطنين.

ثم يوجد الصراع بين السلطتين التنفيذية والقضائية. كثيراً ما يكون تعيين العاملين فى الهيئة الثانية - أى القضاة - على يد موظفى الأولى، لذلك يجد القضاة صعوبة كبيرة فى أن يبينوا للمسؤولين التنفيذيين أن فى

الديموقراطية المنظمة تنظيماً جيداً لا يوجد أحد «فوق القانون» - أى وباختصار أن المسؤولية السياسية لا تعفى بالضرورة من المسؤولية الجزائية. عدة فضائح سياسية جاءت لتذكرنا كم هو جدلى أمر تطبيق ذلك المبدأ- سواء بالنسبة للقضية المرفوعة على موظف كبير سابق فى نظام فيشى (موريس بابون) لاشتراكه فى جرائم ضد البشرية، أو بالنسبة لقضية العزل (impeachment) التى رفعت فيما بين عامى 1998 و 1999 على الرئيس كلينتون لـ«إعاقة العدالة»، والقضية التى رفعت عام 1999 على رئيس وزراء فرنسى سابق واثنين من الوزراء المتورطين فى مأساة «الدم الملوث». من المؤكد أن القضايا الثلاث تتباين فيما بينها تماماً، إلا أن هناك نقطة تجمعها وهى أن فى الحالات الثلاث تعرض جهاز العدالة الذى لم يكن يودى سوى واجبه (الذى هو احترام دولة القانون) لاتهام جائر هو الإفراط فى التحمس أو استخدام السلطة فى غير محلها.

تعيد مسألة الانصياع للقوانين بدورها إلى مسألة أكثر شمولاً، تتمثل فى لب «النقاش الثالث» (الباب 4): هل تكمن الديموقراطية كلها فى احترام القانون بمفهوم أنه «ضمان» الحرية؟ يكفى أن تكون «حرياًتاً» «مضمونة» قانوناً لكى تسود الديموقراطية؟ هل تتمتع «الأغلبية» من واقعها البسيط بأنها «أغلبية» بحرية فرض وجهة نظرها فى جميع الأحوال على «الأقلية»؟ أوليس هناك خطر فى أن تتحول الديموقراطية مع الزمن إلى «استبداد»؟

التساؤل ليس جديدًا فقد شغل بال ألكسيس دو توكفيل في زمانه ففى كتاب *عن الديمقراطية فى أمريكا* (1835-1840) فى دفاعه عن الحرية «التي يهددها» تقدم المساواة الناتج عن تقدم الديمقراطية. كما نجد فى تاريخ الفلسفة السياسية تيارات «ناقدة» تعيد للمناقشة مسألة الحرية والديموقراطية فى الوقت نفسه.

اثان على وجه الخصوص من تلك التيارات عادت إليهما «الصحة» مؤخرًا.

يرى التيار الأول، المنبثق عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والذى يوضحه اليوم أكثر تلاميذ ليو سترأوس تحفظًا (الان بلوم وهارفى مانسفيل وستانلى روزن) أنه بما أن للحرية أهمية أقل من الـ«فضيلة» فهي لا تعتبر هدفًا فى حد ذاتها. مما يترتب عليه أن ديموقراطية «الحماهير» كما نعرفها فى الغرب ليست هى بالضرورة «أفضل» النظم.

أما أنصار التيار الآخر وهو «ثورى» عن قصد والذى يمثل به (ضمن آخرين) ميشيل فوكو فهو يرى أن الديمقراطية «البورجوازية»، القانونية والصورىة ليست سوى محاكاة هزلية للديموقراطية، لا تستهدف سوى أن تنسينا واقع «الجرب» الاجتماعية، تلك الحرب التى لا تمثل السياسة سوى استمراريتها بوسائل أخرى - كما أوضح ذلك فى زمانهم بكل دقة كل من ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس (دون أن ننسى ذكر توسيديدوس).

إذا لم يكن من المستعصى أن نجيب على تلك الانتقادات (أى وفى قول آخر، الدفاع فى أن واحد عن الحرية ومكتسبات الديمقراطية) فمن الصعب جدًا فى الوقت نفسه إنكار أن «الحرب» هى فى قلب السياسة.

يترتب على ذلك أنه إذا كانت الحرية هى بدون جدال «قيمة» (قيمة «حديثّة» يرتبط ظهورها إبان عصر النهضة بقيمة الفردية المعاصرة) فهى ليست مع ذلك فى النظام الديمقراطي «ال» قيمة الوحيدة التى يمكن تصورهما. تلك التى يتعين التضحية بكافة القيم الأخرى من أجلها، وإنما هى «إحدى» القيم التى تتنافس مع أخريات جميعها شرعية، وعلى رأسها تقف فى مكانة خاصة قيمة العدل.

«العدل»، ذلك التصور المحورى فى الفكر الإغريقى الذى كان إدراكه له مختلفا عن مدلوله الحالى، ليس فكرة جامدة لا حياة فيها؛ وإنما هو الشيء الذى لا تزال تستلهمه يوما بعد يوم المطالب المشروعة للذين لن تنتهى الحرب بالنسبة لهم، طالما وجد «استغلاليون» و «مستغلون»، «ظالمون» و «مظلومون».

مم يتشكل العدل ؟

ومثلما تعتبر مسألة «أفضل» نظام هى أقدم مسائل الفلسفة السياسية فإن تصور العدل هو على الأرجح أقدم تصوراتها. كما أن الاثنين مرتبطان ببعضهما. بالنسبة لأفلاطون -على سبيل المثال- «أفضل»

النظم السياسية ليس سوى أقدر النظم على نشر العدل فى المدينة، تماماً كما يستهدف البحث عن الحكمة الفردية نشر العدل داخل النفس.

علاوة على أن تصور العدل ليس (ولم يكن أبداً) تصوراً سياسياً فقط. ولا حتى قضائياً فقط، إذ يمكن أن يؤخذ بمعانٍ كثيرة مختلفة: يؤخذ بمعنى أخلاقى أو عرفى (العدل فى السلوكيات الخاصة)، أو بمعنى ميتافيزيقى/تاريخى (العدل «المحايث») أو دينى (العدل «المتعالى») أو «المفارق»، بل وجمالى أيضاً. (فى هذه الحالة يختلط العدل أحياناً بـ«الصحيح» أو صحة النعمة، أو الكلمة، أو «الحركة»).

قامت عبر القرون بين كل تلك المعانى المختلفة والتى لا تفصل بينها أى حدود واضحة معينة علاقات من جميع الأنواع وتحتية نوعاً ما ولهذا السبب نجد أن البعد السياسى والبعد الأخلاقى مختلطان بشدة فى كتاب جون رولز الهام نظرية العدل (1971)، والذى ندين له بأنه أعاد الموضوع الذى نحن بصددده إلى ساحة الأحداث مجدداً إياه بعد ثلاثين سنة تقريباً. وهو موضوع أهمله بعض الشئ الفلاسفة التالون على روسو وكانط (فيما عدا التيار الاشتراكى).

منذ أن رأى ذلك الكتاب النور متسبباً فى ظهور أدبيات وافرة وبفضله عاد العدل إلى الظهور متمركزاً فى مناقشات عديدة وهامة.

المناقشة الرابعة (الباب 5): عن فكرة «العقد الاجتماعى».

فيما عدا السفسطائيين وبعض الفلاسفة الآخرين «الهامشيين» الذين يرون أن المدينة هى من صنع الفن البشرى وليست من صنع

«الطبيعة»، فقد اعتبر أغلب المفكرين اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو المجتمع السياسى مجتمعاً «طبيعياً» ناتجاً عن تجميع عدة صور أخرى من المجتمع «الطبيعى» مثل القرية أو الأسرة تحت سلطة حكم واحدة.

لم تعد «الاصطناعية» إلى الظهور سوى اعتباراً من القرن السابع عشر فى أعمال مفكرين قانونيين (جروسيوس وبوفندورف) وفلاسفة عقليين (هوبز ولوك) جاعلة من المدينة ناتجاً لفعل بشرى مدبر وضد الطبيعة وهو الفعل المسمى «عقد اجتماعى».

أعيد، فيما بعد، استخدام فكرة «العقد الاجتماعى» بكثرة، بما فى ذلك خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية، لتستخدم أساساً للمطالبة بـ«العدل» فى إطار مجتمعات أصبحت بعد حين فردية بشكل واضح جداً.

لا غرو عندئذ فى ان رولز عاد فاختر اللجوء من جديد إلى فكرة «العقد الاجتماعى» تلك لتدعيم «نظريته فى العدل» - وهى نظرية تقوم على الفكرة القائلة بأنه يتعين على الديمقراطيات الحديثة الاهتمام ليس فقط بحماية «الحريات» وإنما أيضاً بالتقليل من «الفروق» الاجتماعية الصارخة.

يبقى سؤال: هل تعتبر فكرة «العقد الاجتماعى» (وهو تصور مُهَجَّن أو «وهم نظرى»، يشير إلى فرض منهجى لا إلى حدث

تاريخي) هل تعتبر مفيدة بما يكفي حسبما يرى رولز، حتى تكون الفائدة في الرجوع إليها أكبر من الأضرار المرتبطة بأصولها الميتافيزيقية؟ سأحاول إثبات أنه من الممكن الرد بالإيجاب على هذا التساؤل بشرط ملاحظة استخدام فكرة «العقد» بمعنى «براجماتي» أكثر من معناها «المتعالى المفارق».

المناقشة الخامسة: النجاح الذى عرفته نظرية رولز يعود إلى واقع أنها تأخذ فى اعتبارها تنمية بعض صور «العدل» الاجتماعى- التى تزداد ضرورة قيامه، خاصة وأن فى زمن «العولمة» الرأسمالية، يمزق عدم المساواة الذى يزداد عمقا باستمرار فى كافة الاتجاهات نسيج المجتمعات القائمة بما فى ذلك المجتمعات الديمقراطية.

مثل هذا الاهتمام يعتبر شرعيا تماما: المجتمع الذى لا يأخذ فى اعتباره التقليل من الفوارق المذكورة لا يكون مجتمعا ديمقراطيا بحق. ولكن عما نتكلم بالتحديد عندما نتحدث عن «العدل»؟ أى ما هو الهدف المنشود؟

سأعالج على التوالى الردود «الثورية» و«الإصلاحية».

ترجع الأولى إلى سلسلة من المفكرين تبدأ بتوماس مور إلى بيسير- جوزيف برودون وكارل ماركس، وهى التى تتمثل بمنتهى البساطة فى تطابق «العدل» مع «المساواة» أى إلى المناداة بالإلغاء الجزئى أو الكامل للملكية الخاصة وهو الشعار الذى لم يعد يجد العديد من المدافعين

عنه، بعد أن كان قد عرف أيامه الزاهرة في ظل الشيوعية، فيما عدا بعض دوائر اليسار المتطرف.

أما بالنسبة للرد «الإصلاحي» الذي يقترحه رولز ذاته فهو يقدم على أساس تعريف أكثر اعتدالا للعدل بصفتَه إنصافًا (*Justice as fairness*). ولكن إذا اعتبر هذا التعريف مركبًا من الناحية الفلسفية، فهو لا يأتي بجديد من وجهة النظر السياسية بما أنه لا يفعل سوى التنبيه على البرنامج التاريخي للاشتراكية/الاجتماعية الأوروبية في خطوطها العامة (الفصل 6).

على الرغم من أن رد رولز يتميز «بحرص» مؤكد بل ومفرط، فهو قد أثار في العالم الأنجلو ساكسوني مجادلات حادة. لذلك فإن مناقشتنا السادسة ستكرس بأكملها للنقاش الذي أثاره وحده مبدأ رولز (الفصل 7).

شارك في المناقشة العديد من الفلاسفة الأحياء - من ريتشارد رورتي إلى يورجن هابرماس. سأطيل الوقوف على وجه الخصوص عند الانتقادات التي وجهها خصوم رولز من أصحاب مذهب الحرية الحريصين، مثل روبرت نوزيك على تقليص تدخل الدولة في الحياة العامة إلى أدنى حد، وكذلك عند الانتقادات التي أثارها خصومه «الاجتماعيون» الذين يودون، مثل الأسدير ماكينتاير وشارلز تايلور

ومايكل ساندل، أن تمارس السياسة لتحقيق «الصالح» العام بشكل أوسع من مجرد الدفاع عن حقوق الفرد أو عدالة التوزيع، دون أن نغفل مشاركات من مداخلين يصعب تبويبهم ولكنهم يدخلون مع ذلك فى إطار التحرك الذى بدأه رولز، مثل رونالد دوركين ومايكل فالز.

جدد مختلف هؤلاء المفكرين بعمق، منذ أكثر من عشرين عامًا، فهمنا لماهية -أو ما يجب أن تكون عليه- الديمقراطية.

يعتمد الجميع مع ذلك على مصادرتين ليستا فى منأى عن النقد.

يبدو أن تصورهم للديموقراطية، المبني على دراسة النظم الديمقراطية القائمة حاليا -إن لم يكن على دراسة النظام الأمريكى وحده-، يفترض أن «الرأسمالية» هى الشرط الضرورى للديموقراطية، علما بأن الصلة بين هاتين «البنيتين» الاقتصادية والسياسية ليست سوى رابطاً تجريبياً أى أنه ظرفى تماماً.

تصورهم للـ«ديموقراطية» لا يرى، من جهة أخرى، إطاراً يمكن قبوله لتحقيقها سوى الإطار التحكمى المتمثل فى الـ«الدولة/الأمّة» - وهو إطار غير مُرضٍ من وجهة النظر التصورية وهو الذى يتلقى يومياً على الطبيعة ضربات قاسية متكررة من «العولمة».

«تفكيك» أولى تلك المصادرات تؤدى بنا بعيداً جداً، خارج حقل الفلسفة السياسية بالمعنى الكامل للكلمة ولذا فإننا سنستغنى عنها هنا.

على العكس من ذلك فإن المصادر الأخرى تنتمي تماماً للمجال المذكور، كما أنها، علاوة على ذلك، محور الأحداث الجارية منذ عشرة سنوات تقريباً.

إنها، بشكل عام، محور كافة العمليات التي تستهدف إقامة «نظام دولي جديد» وهو الذي لا يقبله إلى الآن قطاع من الرأى العام.

نظام دولي جديد: ماذا نفعل به ؟

تتبع فكرة «النظام الدولي الجديد» من الرغبة التي عبر عنها منذ زمن طويل عدد من السياسيين والمفكرين والكتاب في إحلال المعالجة السلمية بالاسلوب «القانوني» للصراعات محل المعالجة «العسكرية». أى بكلمات أخرى أنها تتبع من الرغبة فى تفعيل «الأخلاق» فى العلاقات الدولية.

لا يمكن لمثل تلك الرغبة -إن هى تحققت تماماً- أن تؤدى فى لحظة أو أخرى سوى إلى إدخال شىء من النسبية على النظرية (الكلاسيكية منذ القرن السادس عشر) القائلة بأنه لا توجد على وجه الأرض " سيادة " أعلى من سيادة الدولة/الامة.

عند هذه النقطة نفتتح المناقشة السابعة (فصل 8).

الدولة/الأمة لها بالفعل من يدافع عنها. ألم يتوافق عهدها بالنسبة للبشرية الغربية، الذى ظل لأربعة قرون من تاريخنا دون منافس مع فترة من تسارع هائل من «التقدم» فى مجالات وثيقة الصلة فيما بينها، وهى عامة مجالات العلوم والتكنولوجيا والإنتاج الاقتصادى ؟

كما لها من يسفها.

هؤلاء لا يجدون أية صعوبة سواء لكشف الطبيعة الرومانتيكية (وهى عاطفية أكثر من كونها عقلية) لفكرة «الأمة» ليؤكدوا على الغموض الجوهرى الذى يغلف المبدأ المسمى «حق الشعوب فى تقرير مصيرها»، أو للتديد -ضمن أمور أخرى- بالنتائج السيئة المترتبة على «الوطنية» عموماً وبتأثيرها الفرعية البغيضة والتى لا يمكن تفاديها وهى المتمثلة فى كره الأجنبى وفى العنصرية ومناهضة السامية.

إذا أردنا التخلص بجدية من تلك الأخيرة هل نستطيع أن نختزل عملية انتقاد راديكالية لأى شعور وطنى ؟

أى بمفردات مختلفة هل نستطيع تفادى العمل على الذهاب إلى «ما وراء الأمة» ؟

لنفترض -كما أقترح أن نفعل- أننا أجبناً بالنفى على هذين السؤالين الأخيرين.

فى تلك الحالة ستفرض مناقشة ثامنة نفسها علينا الفصل (9). إذا اتفقنا على الذهاب إلى ما وراء الدولة/الأمة، فكيف يكون ذلك ؟

هنا وبالتحديد تظهر الضرورة الاستراتيجية والسمة الثورية
لـ«نظام دولى جديد»، سياسى وقانونى فى آن واحد - وهى الفكرة التى
وضع كائط خطوطها العامة لأول مرة فى نهاية عمره فى بضع صفحات
والتي اجتهد فيها مستكشفا حقل القانون «السياسى الكونى»
«الكوزموبوليتيك». إنها صفحات غير معروفة ولكنها حاسمة كرس لها
مؤخرا -وليس ذلك من باب المصادفة- كل من جاك ديريدا ويورجن
هابرماس بعض النصوص الهامة.

إلا أن «النظام الدولى الجديد» لم يحظ حتى الآن بموافقة اجماعية.
يشكك بعضهم فى فعاليته ويناقض آخرون مبداه ذاته كما يسجل
الجانبان أن «حق التدخل» لا يقوم على أساس معين وأن العالم لا ينقسم
بين «طيبين» و «أشرار» وإنما لطريقة جد غريبة تلك التى يتباهى
البعض بانتسابه لجانب «الطيبين» ثم يلقي القنابل على «الأشرار» تحت
ذريعة العمل على «تحضرهم».

مثل تلك الحجج لها وزنها.

تسهل فى الواقع ملاحظة أن التدخل العسكرى لحلف الأطلسى ضد
صربيا (فى ربيع 1999) مهما كان ذلك مبررا - لم يكن كافيا لأن يحصل
وحده المعادلة البلقانية المركبة، كما أن حرب الخليج (1991) - وإن
كانت أعادت للكويت استقلاله - فهي لم تضع حولا لمضمون المشكلة
(لا بالنسبة للمجتمع الدولى الذى لم يتخلص بعد من صدام حسين ولا
بالنسبة للشعب العراقى الواقع منذ ذلك الحين تحت وطأة المقاطعة غير
المحتملة).

من حق المرء تماما أن يتشكك فى الرغبة الحقيقية للأمم المتحدة فى تشكيل محكمة جنائية دولية - بل وفى ملاحقتها بجدية، فى صربيا ورواندا ومناطق أخرى، مقتزفى «الجرائم ضد البشرية» التى ارتكبت مؤخرا.

بل يحق أيضا للمرء أن يتساءل إن كان القاضى الإشبانى بلتازار جاززون على حق عندما أصدر أمر ترحيل الدكتاتور السابق أوجوستو بينوشيه ومهما تعاضمت جرائم المجرم أو اشتدت ضراوتها - حتى لو كان مجرم دولة - هل يمكن أن يحاكم فى مكان آخر غير موطنه ؟ وبالإضافة إلى ذلك هل تتعين محاكمته أصلا إذا نحن رفضنا إلى الأبد إثناء دكتاتورى المستقبل عن ترك الحكم ؟

أخيرا من ذا الذى لا يعرف أن المناشدات -المستلزمة من كنانط- فى إعطاء أكبر مساحة ممكنة لـ«ضيافة» «طالبى اللجوء السياسى» بل ولتسهيل الهجرة من بلاد «الجنوب» فى اتجاه الشمال - تصطدم ليس فقط بمقاومات ذات طبيعة سيكولوجية بل أيضا بمشاكل حقيقية ذات طابع اقتصادى واجتماعى أو ثقافى ؟

لكل اعتراض من هؤلاء توجد على العموم ردود، سأحاول التذكير بها.

سأضيف ملحوظة أخيرة.

إعادة النظر فى «السيادة» المطلقة للدولة/الأمة، لو حدثت بالفعل فهي قد تئيد إلى الساحة مناقشة /خيرة، طواها شئ من النسيان منذ إخفاق الثورات (الأوروبية والأمريكية) فى سنوات 1968-1969: وهى التى تدور حول «تحلل» الدولة. (الفصل 10).

الموضوع ليس فقط موضوع مناقشة «معاصرة».

إلغاء الدولة (أى تلك السلطة التى هى فى الوقت نفسه مركزية وقسرية) أو على الأقل العمل على إحلال بنى أطرية تتسم بمرونة أكبر وبتقل أقل، مسجل منذ قرون عديدة فى أجندة يوتوبيات كثيرة. «التحرريون» أو «الفوضيون»، المتجمعون فى مختلف التيارات المناهضة لكل سلطة، وراءهم تاريخ طويل يعود إلى الكليبيين الإغريق. وقد عرفت تلك التيارات على المستوى النظرى مراحل حضور قوى: على سبيل المثال نقد «الرق التطوعى» الذى اقترحه، فى عام 1550 تقرينا، إتيان دي لابويسيه ثم أعاد اكتشافه، فى 1968، عالم الأجناس بيير كلاستر.

مع ذلك تظل مناهضة الاستبداد موقفا نظريا؛ أدبيا أكثر من كونه واقعا طالما بدت الدول/الأمم محصنة.

منذ اللحظة التى رأت فيها الدول/الأمم نفسها، بعد أن أصبحت «ضحية» قرارات اتخذت من فوق رؤوسها بواسطة كيانات عابرة للجنسيات سواء كانت على مستوى المناطق (الاتحاد الأوروبي) أو على

المستوى الكوكبي (الأمم المتحدة) وإنما أيضًا بسبب «عولمة» الإجراءات الاقتصادية، والأسواق المالية، وتدفق المعلومات التي أخذت تنقلها الآن «طرق سريعة» إلكترونية (دون ذكر «مافيات» المخدرات وتجارة الأسلحة والإرهاب الدولي التي تتجاهل هي أيضًا الحدود الدولية)، رأت نفسها مجردة يوميا وبشكل متزايد من هذه «السيادة» التي كانت تشكل قوتها فيما مضى، فإن كل شيء يتغير أو في إمكانه أن يتغير.

السلطة المركزية، مثلها مثل الأوراق المالية والمعلومات في عصر الإنترنت، تميل إلى عدم المركزية وتتشتت وتتحرك بسرعة متزايدة وهي موجودة في كل مكان وفي لا مكان. أي وباختصار تفقد-عبر تحويلها إلى حالة «الكمون»- جزءا من «حقيقتها» التهديدية.

لسنا بالتأكيد في عالم تختفي منه السلطة. وإنما قد نكون في عالم تتعدد فيه وسائل لم تكن معروفة لاحتوائها ومناهضتها، عالم ليست فيه نقطة مركزية، عالم على هيئة شبكة يصبح «الانزلاق» من بين فتحاتها أسهل مما كان عليه الأمر في الماضي.

ليس هذا كل شيء.

هذا العالم الذي تجد فيه كل سلطة من سلطاته نفسها فوراً في مواجهة مع سلطة مضادة، وهو ما يعد في صالح الحريات الفردية، ستوافر لديه، بفضل، تكنولوجيات الاتصال الجديدة، من وسائل التخاطب ما يسمح له بالتفادي من السقوط في هوة التشتت والعماء.

صور أخرى من صور النقاش مازالت قيد الابتكار وهى التى ستعيد لكل مواطن إمكانية ملموسة لممارسة مواظنته، أو أن يحياها على أقل تقدير بطريقة أكثر عمقا وأكثر ثراء مما تتاحه له حاليا عملية «الاقتراع».

مهما كان ذلك الأخير مهما فهو لن يكتسى فى واقع الأمر معناه الكامل سوى بشرط أن يدخل فى إطار «محادثة» دائمة من الجميع ومع الجميع، وهى التى يكمن داخلها فى رأى المعنى الحقيقى لكلمة «ديموقراطية».

هل أحلم ؟

بلا شك.

ولكن ألم يثبت لنا التاريخ أن أحلام جيل تتحول -أحيانا- إلى الأمر اليومى العادى للجيل الذى يليه ؟

التسامح وحدوده

يعتبر مجتمع من المجتمعات ديموقراطية، كما سبق أن أشرت، إن هو احترام، وفقط إن هو احترام بالممارسة الفعلية، ثلاثة مبادئ جوهرية. سأتأقش فى هذا الفصل من الكتاب أول تلك المبادئ والذى أسميته مبدأ التسامح (أو العلمانية).

موضوعه: حرية التعبير

وبكلمات أخرى: حرية كل مواطن فى التعبير «علنا» عن آراء ذات طابع «خاص» - بما فى ذلك الآراء السياسية والفلسفية أو الدينية، التى قد تثير مناقشات حامية.

الحرية والحريات

على عكس ما يعتقد البعض، «مشكلة» حرية التعبير لا تشكل قضية خاصة لـ«مشكلة» الحرية «عامة».

قد توجد -بالفعل- مشكلة ميتافيزيقية بل ومشكلة/اخلاقية للحرية، ولكن لا توجد مشكلة سياسية للحرية.

لماذا ؟ لأننا ما إن نعالج الأمور من منظور ديموقراطي وما إن نفترض أن الاستقلال الذاتي (الفردى أو الجماعى) يتعين تفضيله -فى الظروف كافة- على نقيضه - فالحرية تتوقف عن كونها أسطورة أو سراً.

إنها تصبح -بكل بساطة- طريقة كيان، أسلوباً، نسيج الوجود.

فى الديموقراطية، بما أن كل فرد حرّ، بتعريف الديموقراطية ذاته، فله الحق فى أن يفعل وأن يقول وأن يفكر ما يعن له بشرط واحد هو ألا يخرق القوانين. هذا الحق الممنوح للمواطنين جميعاً يتم التعامل فيه بواسطة العديد من «الحريات» (حرية الاجتماع، والتجمع، والحركة، والتجارة، إلخ.) التى يتعين تنظيمها -مثل كافة الحقوق- ولكن يمكن أن تنظم عامة، بدون صراع ولا اعتراض جوهري.

توجد -فى المقابل- مشكلة خاصة بها لها علاقة بتنظيم حق من الحقوق الخاصة هو حق حرية التعبير.

ذلك لأن تلك الأخيرة ليست مثل الحريات الأخرى.

إنها حرية الحريات، تلك التى لا تسمح بأى تنظيم ولا بأى استثناء؛ هى «قيمة» محملة بمعانٍ إضافية كثيرة عاطفية. هى إحدى تلك الحريات الوحيدة التى يكون المرء مستعداً بلا أدنى تردد للموت من أجلها.

ومع ذلك !

ومع ذلك فبما أن الحق فى حرية التعبير يدخل فى إطار ، مثله مثل الآخرين ، منظومة قوانين وضعية (كل دولة لها منظومتها) فهو لا يستطيع أن يصبح كذلك إلا إذا تم -بطريقة أو بأخرى- تعريفه وتقييده وتحديدته.

أو -بمعنى أكثر تدقيقاً- ليس الحق ذاته الذى يتعين تعريفه ماديلاً - أو ربما تحديده- وإنما الإمكانية العملية لممارسته.

ما الذى نفعله أيضاً وعلى سبيل المثال لكى تتساح تلك الإمكانية للمواطنين كافة ؟ لكى نتفادى أن يعبر بعضهم عن آرائه مرات أكثر (أو بضجيج أعلى) من غيرهم ؟ وأخيراً، ماذا نفعل لكى لا ينتهى الأمر بحرية التعبير عن آراء مناهضة للديموقراطية إلى الإساءة إلى الديموقراطية ذاتها ؟

بين تلك الأسئلة الثلاثة، آخرها هو الذى لم يتوقف -منذ أن بدأ الحديث عن الحرية الفردية فى الغرب، أى منذ عصر النهضة- عن إثارة أكثر المناقشات حدة.

سأبدأ إذن بالطريقة التى تطرح بها اليوم.

ذلك لأنها أصبحت تطرح بطريقة أكثر دراماتيكية خاصة وأن نهاية الحرب الباردة، بإطلاقها «عولمة» النظام الرأسمالى، أدت وبعنف إلى إجبار كافة الذين اعتقدوا حتى الآن أنهم يستطيعون التفادى منها، على الانصياع أمام الهيمنة القاسية «للمنموذج» الغربى (أى الأمريكى).

فى مواجهة «إمبريالية» مثل تلك، بدأت تظهر، فى أماكن عدة، صور جديدة من «المقاومة»، سواء داخل البلاد الناهضة أو داخل الغرب ذاته؛ ولما لم تكن قيادة على محاربة النظام الاقتصادى والسياسى الجديد مباشرة، فقد تجسدت تلك المقاومة فى جوهرها فى أقوال «بديلة» يسيطر عليها الجانب الإثنى («الوطنية») أو الدينى («الأصولية»).

لم تكن الوطنية والأصولية فى هذه الحالة سوى بديلاً مصطنعاً ولكنهما تظلان على الرغم من ذلك خطيرتين. ذلك لأنهما -فى البداية- لا تستهدفان أقل من القضاء على الديمقراطية ذاتها. ثم لأنهما تتمتعان بمساندة شعبية متنامية يكشف عنها -على سبيل المثال- العنف التيارات الإسلامى فى البلاد العربية- المسلمة، وفى الغرب، العودة العنيفة لظهور أحزاب اليمين المتطرف منذ عقدين:

من هنا يجرى سؤالى: ما الذى يتعين على الديمقراطية عمله إزاء هذين الخطابين؟ أتتركهما يعبران عن نفسيهما دون رد فعل؟ أم يتعين عليها أن تفكر فى الدفاع عن نفسها؟

بما أن المسألة قد تطرح نفسها بطريقة مختلفة فى حالة الوطنية عنها فى حالة الأصولية فسأدرس الحالتين الواحدة تلو الأخرى، وبما أن الصراع بين السياسى والدينى هو بطبيعة الحال أقدم الاثنى فإننى سأبدأ بهذا الأخير.

السياسة والدين

بما أن الظاهرة الدينية تقوم على افتراض وجود قوى غير مرئية لا تخضع للعقل، فهي مجموعة من الاعتقادات والسلوكيات الجماعية التي تستهدف «تحريك» تلك القوى بصورة رمزية بهدف الحصول على بعض ردود الأفعال؛ وهي تعتبر على هذا الأساس، بعداً كلياً للوجود البشرى: إن «الدينى» و«المجتمعى» قابلان للتعايش. حتى نقطة ما. إنى لا أغفل بالتأكيد أن صوراً للدين أكثر ذاتية، ابتداءً من «العمل الإيمانى» البسيط حتى الصوفية البحتة، يمكنها أن توجد على هامش تلك العمليات الجماعية. إلا إنى لن أعالج فيما يلى سوى شكلية الدينى التى يتجسد بها هذا الأخير فى مؤسسات.

تثير هذه الشكلية فى الواقع -بوجودها ذاته- صعوبة جوهرية: كيف يستطيع الدينى، بطموحه فى أن يشكل «الصلة» الاجتماعية المثلى (lien (صلة) من اللاتينية *religio* (دين)) أن يتعايش مع السياسى، الذى يستهدف شيئاً مناظراً له ؟

لندرس -حتى نعرف الرد- الصور الرئيسية الثلاث - التى اتخذتها علاقاتهما عبر التاريخ.

يوجد أولاً مجتمعات يمتص الدينى الجانب السياسى بالكامل، أى تمتص السلطة («الروحية») السلطة «الدنيوية» تماماً. تسمى هذه المجتمعات التى يشكل الدين فيها القوة الجامعة الوحيدة، «تيوقراطيات».

كانت المملكة الدالاي لامية عندما كان يشكل التيبب دولة مستقلة عن الصين وكان الدالاي-لاما يتولى عرش العاصمة لhasa، تشكل المثال الكلاسيكى- وهو آخر تلك الممالك المعروفة -مع دولة الفاتيكان- للتيوقراطيات.

السلطة السياسية فى كافة المجتمعات الأخرى-وبقدر ما يمكن تمييزها عن السلطة الدينية- تستطيع، لكى تحافظ على استقلاليتها، أن «تفاوض» الدينى وتعقد معه حلولاً وسطاً وأن تناضل من أجل الحفاظ عليها. إن ما هو كلى، أى ما يجب اعتباره على رأس ترتيب الأسباب، ليس هو إذن التعايش السلمى بين السياسى والدينى وإنما على العكس علاقة تنافسية بين الاثنين. كما لو أن السياسى لا يستطيع الفوز باستقلاليتة الذاتية سوى فى مواجهة الدينى، وكما لو أن الدينى لا يستطيع (إلا إذا تم احتواؤه بواسطة علاقات القوى) إلا أن يعمل على استعادة الأرض التى احتلها السياسى. وباختصار، كما لو أن الدينى لا يتحدث عن شىء آخر سوى عن السياسة - حتى لو كانت اللغة التى يستخدمها لا تبدو -للهولة الأولى- لغة السياسى.

أخيراً قد يحدث أن تُطرح قضية نظرية، وهى الخاصة بمجتمع (متمثل مع «التيوقراطية») انتهى حال الدينى فيه -بعد أن يكون السياسى قد امتصه تماماً- إلى السبات الكامل. فى واقع الأمر حاول بالفعل نظام واحد على الأقل -هو النظام السوفييتى- أن يجتث الدين تماماً وأن ينشر الإلحاد، بل إنه تم إعداد متحف مفيد للغاية لهذا الهدف

داخل إحدى كنائس لينينجراد. إلا أنه يتعين الإقرار بأن المجهودات التي بذلها الشيوعيون الروس في ذلك المجال، كما حدث في مجالات أخرى، قد فشلت. فمن جهة، لم يحدث قط أن اختفى الدين من الاتحاد السوفييتي بل أصبح منذ نهاية الثلاثينيات قوة من قوى مقاومة الشيوعية؛ ومن جهة أخرى اتخذت بعض صور ممارسة السلطة في الوقت ذاته، شكلاً دينياً مكشوفاً - مثل «عبادة شخصية» الرئيس التي قامت عندئذ بدور الديانة المدنية، لتصبح «المخدر» البديل «للأفيون» الذي حرم منه الشعب.

من تلك الملحوظة الأخيرة لن استخلص النتيجة التي تقول -كما أدعى روبسبير- إن وجود «مجتمع ملحد» يعتبر من المستحيلات. هذه القضية التي أثارت مناقشات عدة من زمن جون لوك حتى نهاية الثورة الفرنسية قد تم تخطيها بعض الشيء الآن. وعلى العموم فمن الواضح أن رد روبسبير - سواء كان الدافع وراءه يعود إلى اعتبارات تكتيكية أو إلى إيمان صادق بأفكار جان-جاك روسو، لم يرق على أي «برهان» مُبطل؛ حتى لو كنا مضطرين إلى أن نلاحظ، دون أن نفسر ذلك، أن كافة المجتمعات المعروفة كانت لها أو لها الآن دين.

وأنا إذ أنحى جانباً هذه المناقشة الواسعة والتي لا طائل من ورائها، أقول إن المسألة المطروحة علينا هي ببساطة أن نعرف إلى أي مدى يتعين على السلطة السياسية -أو إلى مدى يمكنها- أن تنفصل عن الديني.

أي في قول آخر: كيف نستطيع أن نتزعج من الديني رغبته -ووسائله على وجه الخصوص- في احتلال الحقل السياسي.

هل يتعين على السياسى أن ينفصل عن الدينى ؟

لكى نعيد إدراكنا لمعنى هذا التساؤل سأعيد دراسة النظرية القائلة بأن الدينى لا يتحدث عن شىء آخر سوى عن السياسى.

توجد فى رأى سلسلتان من الملاحظات تشتركان فى دعمها.

1- فعلى أحد الجانبين يفترض كل دين منظم وجود «رجال دين» أى هيئة مشكلة من «خدام الطقوس الدينية» يتولون مسؤولية استمرارية العقائد و الطقوس الخاصة بكل دين. أن تكون هذه الهيئة متمثلة فى الديانات البدائية فى شخص واحد، هو «الشامان» أو «الساحر» لا يغير شيئاً من القضية. ترى الهيئة المذكورة أنها حوّلت بمعارف، وبشكل متلازم، بسلطان.

إلا أن السلطان بطبيعته توسعى، حتى لو ادعى أنه قبل كل شىء «روحى» ورمزى ولا يتعدى حدود تأويل العقائد، فهو يميل عند الممارسة إلى الخروج عن هذا الدور كلما كان ذلك متاحاً. حيثما لا يصطدم رجال الدين بمقاومة فهم يعملون على فرض تأثيرهم. تشجع على هذا الميل حقيقة أن أى دين يتطلع إلى فرض معايير يمكنها أن تنظم حياتنا اليومية - سواء غذاءنا أو ملابسنا أو عملنا وعلاقاتنا الجنسية أو تبادلاتنا بصفة عامة.

2- تستطيع أى هيئة من رجال الدين، من جهة أخرى - أن تتخلى بطريقة غير مباشرة فى الحياة الجماعية مستخدمة -لله غ ذلك الهدف- حزباً سياسياً توحى له باستراتيجيتها. وجدت مثل تلك الأحزاب فى

أشكال مختلفة عبر كافة العصور. نذكر على سبيل المثال الحزبين الكاثوليكي والبروتستانتي في فرنسا في القرن السادس عشر، والـ«ديموقراطية المسيحية» في إيطاليا بعد الحرب، أو مؤخرًا، الأحزاب «الأصولية» سواء كانت من اتجاه مسيحي أو يهودي أو إسلامي أو هندوسي.

تتبع المشكلة من أنه ما أن تكتسى الأحزاب الدينية داخل مجتمع ما أهمية كبرى تختل قواعد اللعبة السياسية. الواقع هو أن أى مجتمع ليس (على الرغم مما يزعمه بالمناسبة، الخطاب الدينى) هرمًا مشكلاً طبقاً لنظام «طبيعى» - وإنما هو منظومة من قوى متباعدة تبحث كل منها عن مصالحها الخاصة.

فيما أن القوى الموجودة على الساحة تعرف لدى الممارسة «الطبيعية» لهذه اللعبة، أنها تعبر عن مصالح متناقضة لمجموعات غير متجانسة، فهي تعرف أيضًا أنه يتعين عليها أن تتفاوض فيما بينها وأن تصل إلى حلول وسط وأن تدافع عن تطبيقاتها. لا أحد فى مثل هذا السياق يكون على خطأ تمامًا أو عن حق كامل.

وفى المقابل عندما يظهر -بين القوى القائمة- حزب سياسى، تجد المفاوضات نفسها بسرعة في طريق مسدود - بما أن الحزب الدينى لا يقول إنه يمثل مصالح مجموعة معينة وإنما يمتلك «ال» حقيقة المطلقة. الأحزاب الدينية كشريك اجتماعى تعتبر لاهيين لا يحترمون قواعد اللعبة. طموحهم ليس الاشتراك فى السلطة وإنما مصادرتها.

لذلك يتعين على السلطة السياسية - إن هى رأت أن التعددية مطلوبة، بل ويجب أن ترى ذلك إن هى أرادت أن تكون ديموقراطية -يتعين عليها أن تعترض على فكرة «الحزب الدينى» ذاتها- أى أن تعترض على الدين عموما ما دامت الأديان جميعا تميل إلى تشكيل أحزاب من ذلك النوع.

باختصار نقول إنه يتعين على السياسى، لو أراد أن يبقى حيًا، أن يحرر نفسه من وصاية الدينى.

يبقى علينا أن نعرف إلى أى مدى يستطيع السياسى أن يفعل ذلك. أو بمعنى اخر ما هى الاستراتيجية التى يتعين عليه تنفيذها للحفاظ على استقلاليته.

تمثلت استراتيجية السلطة فى العالم الغربى منذ بضع مئات من السنين، فى أن تسحب نفسها من جهة- بعيدًا عن تأثير كنيسة بعينها بأن أعطت الوضعية نفسها لكافة الكنائس؛ ومن جهة أخرى، فى أن تتكر على جميع الكنائس وبطريقة متماثلة تمامًا، حق التدخل فى الشؤون «المدنية» و«العامة» و«السياسية».

فى هذه الاستراتيجية المزدوجة الجانب يحمل الأول بصورة كلاسيكية اسم التسامح، اتخذ الآخر مؤخرًا اسم العلمانية (فى البلاد المتحدثة بالفرنسية Laïcité، وفى البلاد المتحدثة بالإنجليزية Secularisation).

ليس التسامح والعلمانية فكرتين غريبتين عن بعضهما، فالثانية تتطلب الأولى كإحدى شروطها الكامنة. ولأن الدولة تقول للكنائس المختلفة «تناموا فى سلام، لا تدخل فى شئونكم» فهي تصبح فى وضع يسمح لها أن تطلب منها أن: «دعوني أعيش، ولا تتدخلوا فى شئونى». وباختصار ليس من الصدف أن تكون التصورات التى تشير إليها هذه الألفاظ قد ظهرت كوجهين لعملة واحدة، عبر عملية متصلة بدأت مع نهاية العصور الوسطى، يظل هدفها النهائى هو تحديد المجال «الخاص» («ضمير» الفرد) منفصلاً عن المجال «العام» («المجتمع المدنى» أو الدولة).

على هذا «الدرب الذى سار عليه النضال» أطلق «المتقنون» إعلان البداية بعد أن وقفوا خلال الصراع الذى جرى فى العصور الوسطى بين البابا والإمبراطور - إلى جانب الأخير، وعلى رأسهم دانتى فى كتابه: (De monarchia. 1311) ومارسيل دى بادوفا فى (Defensor pacis. 1324).

إلا أنه لم يتم تخطى العوائق إلا بمساعدة مجموعات أيديولوجية متباينة بشدة: رواد الإصلاح البروتستانتي (لوثر وكالفين)، وعلماء ومفكرى التيار الإنسانى (من ماكيافيللى إلى جاليليو مروراً بإيرازموس ومور ومونتاني)، و«بوريتانيين» بريطانيين و«الآباء المؤسسين» للأمة الأمريكية والعقلانيين «الملتزمين» مثل لوك (الانجليكانى) وبائل (الكالفينى) أو اسبينوزا («اليهودى الأندلسى المتنصر») المفكرين

«التحرريين» من القرن السابع عشر، فلاسفة ماديين من قرن التنوير،
وثوار عام 1789 (الثورة الفرنسية).

عمل أعضاء تلك المجموعات -كل على طريقته- على دعم
استقلالية المجال «الخاص» (أى المعتقدات الدينية أو معتقدات لها علاقة
بالدين بما فى ذلك اللاأدرية والإلحاد) و، فى الوقت ذاته، توسيع المجال
«العام» إلى أقصى مدى ممكن (بأن أدخلت إليه تدريجيا معظم
النشاطات الاجتماعية بطريقة تسمح بسحب هذه الأخيرة بعيدا عن تأثير
الدين).

العديد منهم غامروا بحياتهم للوصول إلى ذلك، كما ضحوا جميعا
براحة بالهم من أجل هذا الهدف. كان يحركهم اقتناع واحد وهو
المساهمة فى التقدم الذى لا يمكن فصله عن العقل والحرية.
يستحق أحد هؤلاء الرواد اهتماماً خاصاً نظراً للأثر الهائل الذى
تركته أعماله: وأعنى بذلك لوك.

شاهد على الثورة الإنجليزية والصراعات التى لا تنتهى بين
كاثوليك وبروتستانت (مما اضطره إلى أن يمضى سنوات عدة فى
المنفى)، لم يتوقف لوك عن التساؤل عن العلاقات بين السلطة
«الدنيوية» والسلطة «الروحية».

أولى كتاباته المعروفة (التي ترجع إلى 1660 تقريبًا) ناقشت مبكرًا حقوق القاضى المدنى فى التدخل فى الشؤون الروحية لمن هم تحت ولايته. أهم نصوصه على الإطلاق فى هذا الشأن تظل أولى رسائله، رسالة عن التسامح حررها فى عام 1685 ولم تنشر سوى فى عام 1689 فى هولندا بدون ذكر اسم مؤلفها.

الرسالة -وهى معاصرة لكتابات بيير بايل حول الموضوع ذاته¹- اتخذت لنفسها استراتيجية مختلفة وتعتبر فى أحد معانيها- أكثر راديكالية من أعمال بايل. فبدلاً من أن يعمل، مثلما فعل بايل، على تبرير حق «حرية الإيمان» ينطلق لوك من تحليل مادى للسلطة السياسية ويبرهن على أنها، بتعريفها ذاته، غير قادرة مادياً ونفسياً على إجبار المواطنين على الأخذ بهذه العقيدة الدينية أو تلك - بما أنه لا قيمة لأى عقيدة إلا إذا تم اعتناقها بحرية. من هذه الملحوظة يستنبط لوك بعد ذلك النتيجة التى فرضت نفسها عليه وهى أنه يتعين التمييز، بأكبر قدر ممكن من الوضوح، بين الدور الخاص لكل من الكنيسة والدولة.

1. أهم أعمال بيير بايل المؤيدة لتسامح هى:

Critique Générale de l'histoire du calvinisme de M.Maimbourg (1681), les *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme* (1685), le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: «contrains-les d'entrer»* (1686), le *Supplément du Commentaire philosophique* (1687).

لا يوجد ما ينسب أن لوك قد اطلع على تلك النصوص قبل أن ينشر كتابه: *Lettre sur la tolérance*. الموضوع المكتوب فى مداخلة كلمة «Saintes» فى القاموس التاريخى والسقدي (الذى ظهر فيما سبى 1695 و1697) ينسب فى المقابل أن ذلك التاريخ بايل كان على دراية بالرسالة وأنه كان يعرف أن لوك هو مؤلفها.

يقول: «الدولة مجتمع من البشر يقوم من أجل هدف واحد هو السهر على مصالحهم المدنية والحفاظ عليها وعلى تقدمها». سلطانها لا يمتد إذن وبأى صورة «إلى خلاص النفوس»، بل يتعين عليها أن تتقيد «بالاعتناء بأمور هذا العالم» لا أن «تتدخل فيما يخص القرن القادم» - أى الحياة الأخرى.

على العكس من ذلك، الكنيسة هي «مجتمع من البشر الذين تجمعوا بإرادتهم لخدمة الله علنا ويقدمون له الطقوس التي يقدر أن ترضيه والتي تجعلهم يحصلون على الخلاص»².

يترتب على ذلك أنه يتعين على «السلطة الكنسية» أن «تتقيد بحدود الكنيسة» وأن يحرم عليها أن «تمتد إلى الشؤون المدنية». باختصار: يتعين على الكنيسة أن تكون «منفصلة ومتميزة تمامًا عن الدولة»، وتترتب على هذا الفصل واجبات متبادلة بين الجانبين³: أى واجب التسامح من جانب الدولة وواجب التحفظ من جانب الكنيسة.

ثم يؤكد لوك على أن «الحدود يجب أن تبقى ثابتة لا تتغير بين الجانبين» مادام أن «الرغبة في توحيد هذين المجتمعين فيه خلط بين السماء والأرض وهما متباينتان تمامًا ومختلفتان كلياً الأولى عن الأخرى سواء بالنسبة لأصلهما أو لهدف كل منهما أو لصالحهما».

يبدو لوك مدافعاً قوياً عن التسامح، إلا أن هذا الموقف سيقوده تحديداً، بعد ذلك في النص ذاته، إلى إدخال بعض القيود عليه، وخاصة

2. John Locke. *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1992, p. 168-171.

3. *Ibid.*, p. 179.

برفض التسامح مع «أعداء» التسامح الذين هم فى رأيه الكاثوليك والملحدون.

لاشك أن كتاب رسالة يقر بأنه لا يجوز ملاحقة أى مواطن لأنه يؤمن بالعقائد التأملية للدين الكاثوليكي فقط (فهو يقول «إن كان الكاثوليكي الرومانى يؤمن بأن ما يسميه شخص آخر خبزا هو جسد يسوع المسيح حقا، فهو لا يتسبب بإيمانه هذا فى أى ضرر لأخيه الإنسان⁴»). إلا أن الكتاب لا يشترط أقل من أن تحرم فى الدولة غير الكاثوليكية إقامة أى شعائر كاثوليكية عامة أو مؤسساتية.

الواقع أن الديانة الكاثوليكية هى بالفعل خطيرة من الناحية الاجتماعية وذلك لثلاثة أسباب: لأنها أو لا تعفى معتققيها من واجب احترام الوعود التى يقطعونها للمنشقين عنها (*fides haereticis non est servanda*). ثم لأن بين تعاليمها أنه بما أن الأمراء الذين حكم عليهم بالحرمان الكنسى لا يستحقون الطاعة من رعاياهم فهى تستبيح خلعهم أو قتلهم. وأخيرا فبما أن الكاثوليك قد أقسموا على طاعة البابا، معتبرينه وكيلاً عن الله فى الأرض فلا يجوز اعتبارهم مواطنين «موثوقاً فيهم» فى دولة لا تعتنق قضيتهم بشكل رسمى.

وعلى المنوال ذاته يقر لوك بأنه يتعين أيضا ألا تلاحق الدولة أى ملحد بسبب آرائه فقط، فهو يرى أن الإلحاد -كعقيدة ثابتة- يعتبر على درجة خطورة الكاثوليكية ذاتها -من الناحية الاجتماعية- وأنه يتعين عدم السماح له بالتعبير العلنى أيضا.

4. Ibid., p. 199.

يرى لوك أن الإلحاد النشط لا يتفق مع احترام الفضائل وبالتالي مع احترام النظام العام. وحول هذه النقطة يجب أن نقر أن بايل (الذي لا يعتقد أن فكرة الله تعتبر ضرورية لإدراك المبادئ الأخلاقية ويقبل بالتالي فرض وجود «مجتمع من الملحدين») ومن بعده شافيتسبوري لم يقعا فريسة أفكار زمانهما المسبقة⁵ بالقدر نفسه.

مهما كانت صعوبات (أو حدود) تصور "لوك" للتسامح من فضائله أنه يتماشى مع نظرية العلمانية، إذ لا شك أن أعمال لوك هي الأولى التي أبرزت بكل هذا الوضوح الصلة الموجودة بين هذين التصورين.

عادت أهمية تلك الصلة بعد ذلك بقرن إلى أذهان «الأباء المؤسسين» للامة الأمريكية.

إلا أن هؤلاء لم يكونوا من تلاميذ لوك وحده بل إنهم ورثة «طائفة» بروتستانتية، هي طائفة البوريتانيين الذين اضطهدتهم بريطانيا العظمى لفترة طويلة لأنهم كانوا يناحزون لمواضيع سياسية بذاتها، وهم لهذا السبب يميلون إلى التأكيد على ضرورة التسامح، أكثر من تأكيدهم

5. «لا أرى ضرورة لا عني عنها في أن يكون الدين ينحاهون وحود إنه لا يعترفون بالبراهمة التي هي قريبة للاعتراف بالخميل. إذ يجب أن نعرف أيضا أن الله لا يكشف مائما عن نفسه لمنحد ولا يكف عن التأثير في روجه وهو لا يدع هذا الفكر وهذا الذكاء اللذين يدركهما البشر جميعا، حقيقة السلدن الأولى لمبتدئين في الأخلاق. بوتران في روجه (*Pensées diverses sur la comète*, 1682, repris dans

Pierre Bayle, *Œuvres diverses*, La Haye, 1737. t. III, p. 114b-115a)

على العلمانية - كما يثبت ذلك التعديل الأول (1791) الذي أدخل على الدستور الأمريكي والذي حرم الكونجرس من حق تفضيل أو تحريم أى دين أيا كان.

توجد صيغة كررها كثيرا توماس جيفرسون (أهم المشاركين فني صياغة إعلان الاستقلال وثالث رؤساء الولايات المتحدة) وهى تلخص بصورة جيدة جدا حالتهم الذهنية فى ذلك الوقت: «إذا قال جارى يوجد عشرون إلها أو لا يوجد أى إله فهو لا يسرق مالى ولا يكسر لى ساقاً⁶».

يريد جيفرسون بهذه الجملة التأكيد على شيئين.

فهو من جهة، كوريث لبابل، يؤكد على أن فضيلة المواطنة (الضرورية لحسن عمل الدولة) تجد شرطاً كافياً لوجودها فى ملكة أخلاقية ما، فإن الملحد يمتلكها نفس امتلاك رجل متدين لها، على المستوى الذهنى الصرف.

الموضوع الآخر لم يعد يناقشه أحد الآن.

أما الموضوع الأول فهو لا يزال فى قلب جدل لا ينتهى: هل يتعين على الدولة العلمانية أن تسمح بالتعبير العام - وبالتعبير العام النشاط - لمذاهب مناهضة لفكرة العلمانية ذاتها ؟

6. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, édition présentée par William Peden, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984. *Query XVII*, p. 159.

يوجد الكثير الذى يجب قوله فى هذا الصدد عن «الفارق» الذى لا يزال يفصل بين العلمانية «التي تعلنها» الديموقراطيات المعاصرة والممارسات الحقيقية التي تقوم بها. فما زالت الدولة فى فرنسا على سبيل المثال تدعم ماليا المدارس التابعة لمختلف الأديان، على حين أن العملة الخضراء فى الولايات المتحدة بل والحكومة بأكملها وعلى رأسها الرئيس ذاته يعلنون: «نؤمن بالله» «In God we trust».

ومع ذلك يشكل الإحياء الحالى للأصوليات، ظاهرة أخطر من ذلك بكثير، ومهما تباينت منابعها فهي تتبع استراتيجيات متوافقة فى الهدف المشترك الذى هو إعادة النظام الثيوقراطى على أطلال أفكار التسامح والعلمانية، أى -وبكلمات أخرى- العودة إلى نظام يصبح فيه السياسى والاجتماعى -بعد إفراغهما من مضامينهما- تحت ولاية وسيطرة الدينى.

يجدر بنا أن نسجل أن علم اجتماع الأديان وعلم السياسة لا يزالان حبيسى مأزق نظرى فيما يتعلق بهذه المسألة.

فمن جهة يمنعهما تصورهما «الوضعى» الضيق للموضوعية من التعرف على تماثل الاستراتيجيات التي تستوحيها تلك الأصوليات بكل تنوعها، أى وبكلمات أخرى - من التعرف على بعث حقيقى «للتعصب» على المستوى الكونى.

ومن جهة أخرى، عدم قدرة تلك «العلوم» على تزويد نفسها بتحليل متعمق لتصور الدين يمنعهما من إدراك أن الأصولية ليست انحرافا

مفاجئاً ولا هي زائدة بشعة حلت بالدين «العادى». وفى قول أدق إنهما لا تعد «ضلالاً» إلا بمقدار ما هي ببساطة «تردياً» - أو ليست سوى عودة فى اتجاه أكثر الصور قديماً وتهالكا للدينى، وهى تعتبر تلك الصور أشكال الدين «النقية» و«الأصيلة» وغير «الملوثة» (من عصر التنوير).

الأصولية هي عقيدة تأمر بالعودة إلى «أصل» الإيمان ذاته، وتصبو إلى إعادته إلى حالته الأولى بـ «الكامل»، ولذلك فإن الأصولية ليست «خارجة» عنه بل ليست سوى ترجمة لميل أى دين إلى إعادة الاستحواذ، على مراحل منتظمة، على «جوهر» الدين ذاته (أو على الفكرة التى تكونها لذاتها عنه).

هذا يعنى أن الموجة الأصولية الحالية لا تشكل ظاهرة جديدة. مثل تلك «الموضوعات» التى تعود للظهور بشكل دورى فى كافة المجتمعات وفى كافة الأزمان.

ولكن إذا كان من الممكن تفسير تلك «الموضوعات» من وجهة نظر سوسيولوجية فإن «التفسير» لا يعنى «التبرير»، وإذا كانت الأصولية غير مقبولة لأنها تتعدى حدود اللعبة الديمقراطية فيتميز على الديمقراطية أن تحاربها.

غير أنه يوجد الكثير من جهة الديمقراطيات الذى يتعين القيام به، فالدولة العلمانية المعاصرة -وهى غير مكتملة فى علمانياتها على الرغم مما تصرح به- ليست معدة إعداداً جيداً للنضال ضد القوى السياسية-الدينية التى تعيد إلى المناقشة المبدأ ذاته الذى تقوم عليه: ألا وهو مبدأ الفصل الحقيقى بين السياسى والدينى.

سبق أن رأينا بوضوح في فرنسا لدى انفجار موضوع «الحجاب» الإسلامي في خريف 1989 («الحجاب» وليس «النقاب» طبقا للتسميات الإسلامية)، فقد أعطت السلطة العامة، بانقسامها حول الرد الذي يتعين مواجهة الأمر به، مثلا تعيسا لعدم التناسق في التصرف أمام الإسلاميين الذين جعلوا من هذا الحجاب شعارهم لرفض العلمانية.

تذكر رئيس الجمهورية أنه منتخب من الأغلبية المسيحية بالانتخاب المباشر وفضل الحل القمعي - وتبعه على نفس الخط وزيره للتعليم الوطني الذي حث، بأسلوب فج، المؤسسات التعليمية للمرحلة الثانوية على تضمين لوائحها الداخلية نصا يحرم حمل «إشارات تظاهرة» على التمسك الديني، متسامحا في الوقت ذاته مع ارتداء الـ«علامات غير التظاهرة» الدالة على ذلك؛ كما لو أن حمل الصليب يعتبر ipso facto «غير تظاهري» وارتداء الحجاب يعتبر ipso facto «تظاهريا»: هذا هو الكيل بمكيالين.

أما مجلس الدولة فقد أثبت أنه أكثر حيدة، موصيا في الوقت ذاته بالحزم والاعتدال، فقد اعتمد بالنسبة للواقع الإسلامي سابقة قانونية تعود لفترة المجابهات الكبرى بين الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، مشيرا إلى أن حرية التعبير الديني لا يمكن تقييدها سوى لأسباب تتعلق بالنظام العام، إذ أعلن في حكم أصدره عام 1996 أنه «لا يجوز اعتبار الحجاب علامة [...] يشكل ارتداؤها - في الأحوال كافة - عملا من أعمال الضغط أو الدعوة الدينية. لا يعتبر ارتداء الحجاب في حد ذاته عملا

يستوجب الشجب ولكنه قد يصبح كذلك إذا ما صاحبه الامتناع عن حضور بعض الدروس (مثل دروس التربية البدنية) أو إذا واكب ذلك القيام بنشاطات دعائية ذات طابع ديني يكون من شأنها إثارة القلاقل في الحياة المدرسية؛ في هذه الحالة تتعين معاقبة التلميذ المشاغب.

قام رؤساء المؤسسات التعليمية في النهاية بعمل ما يحلو لهم ومبا استطاعوه على أرض الواقع - متسامحين هنا، طاردين هناك، معيدين بعضهم إلى الدراسة في أحد الأيام رافضين عودته في اليوم التالي، ولا ننسى الوقت الفريد الذي تسببت فيه (في ديسمبر 1996) مجموعة من المدرسين «المتطرفين» الذين رفضوا إعطاء دروسهم أمام تلميذة مرتدية الحجاب الشهير (على الرغم من أن سلوك التلميذة لم يثر -فيما يبدو- أي مشكلة تعكر الصفو العام).

نكون مخطئين مع ذلك لو أننا اتهمنا الطبقة السياسية أو السلك التعليمي وحدهما بعدم التناسق، إذ لم يستطع الفلاسفة أيضا تقديم دراسات تحليلية تؤدي إلى تهدئة المشاعر التي التهمت منذ البداية حول موضوع الحجاب، وهي مشاعر يصعب التمييز بينها عما يعود إلى إحساس بالسخط العلماني المشروع وما يرجع إلى المقت الديني - بل إلى كره بين لما هو أجنبي.

نكون مخطئين أيضا لو اعتقدنا أننا هنا بصدد ظاهرة جانبية خاصة بالمجتمع الفرنسي الذي اختطفته قوى يمينه المتطرف رهينة. لقد عرفت مقاطعة كوييك (الكندية) أيضا «قضية خاصة بالحجاب». أما المجتمع

الأمريكي فهو منقسم أيضاً على نفسه أمام مشاكل مشابهة. كمشكلة حرية الإجهاض، على سبيل المثال، التي أدت إلى أن «استبداد الرأي العام»، الذى ندد به توكفيل قبل قرنين، دفع الحزب الديموقراطى إلى أن يتفق أحياناً مع مواقف الحزب الجمهورى وأن يضبط هذا الأخير مواقفه على مواقف الحركات الدينية الأكثر محافظة.

وهناك كذلك مسألة مضامين التعليم العلمى، الذى هو مجال مساوات للانزلاقات غير المتناسقة على الاطلاق، مثله فنى ذلك مثل مسألة الحجاب، لأن الأصوليين المسيحيين، الذين يريدون أن يكون تدريس التراثات التى يقولون عنها «خَلْقِيَّة» (المستمدة من التوراة) على قدم المساواة مع نظرية التطور، قد نجحوا فى استمالة المدافعين عن حرية التعبير إلى قضيتهم فى بعض الولايات. ونتيجة لذلك وجد هؤلاء أنفسهم مضطرين - بعد أن تورطوا، بسبب رغبتهم فى احترام نص ما جاء فى التعديل الأول للدستور حرفياً، فى الموافقة على الدعايات التى تقوم بها حركات اليمين المتطرف، التى تعتبر تصرفاتها أخطر بكثير جداً على مستقبل الديموقراطية من قرار يتخذ لـ«حذف» - إن صح التعبير - تدريس التوراة فى حصص العلوم الطبيعية.

ماذا نقول فى النهاية عن التساهل الذى تبديه دولة إسرائيل - نقول إنها ديموقراطية وعلمانية - وتوافق منذ نصف قرن لرجال الدين على ان تظل سيطرتهم كاملة على السجل المدنى (زواج، ميلاد .. الخ) ؟

لا يمكن أن نجد لتلك الصراعات الملموسة المرتبطة بأساطير ثقافية شديدة التباين حلاً وحيداً، على الرغم من أن ما يترتب عليها متقارب

للغاية. لذلك لن نكون بعيدين كثيرًا عن الصواب إن خُلصنا مما سبق إلى أن مبدأ واحدًا «مُنظَّمًا» هو الذى يتعين على السلطات العامة استلهامه فى الحالات الثلاث.

ذلك المبدأ هو الذى يقول إنه يضمن أوسع تسامح ممكن لكافة الأديان - بشرط ألا يسمح لأى منها بالتدخل فى عمل النشاطات الاجتماعية.

بشرط أن تظل الدولة وحدها وباختصار المسؤولة عن تعيين ما هو قانونى وما هو غير قانونى - داخل مجال العمل العام.

هو مبدأ يصلح تطبيقه سواء ضد مزايدات الحركات «العنصرية» أو ضد الأحزاب «الدينية».

كره الآخر والرقابة

أهم الدول الحديثة تصورت كل منها نفسها منذ القرون الوسطى كـ«دولة أمة».

أى وبكلمات مختلفة، نقول عملت كل من تلك الدول كل ما فى طاقتها لى تُعرّف نفسها على أنها التعبير السياسى لكيان وجوده سابق،سمى «الشعب» أو «العرق» (وقد جرى تعيين «خصوصية» كل «شعب» فى أفضل الحالات، على أسس التاريخ أو الثقافة وفى أسسونها على أسس بيولوجية أو «عنصرية».

من الآثار الجانبية لتعيين الذات هذا نذكر فى البداية ظهور «مركزية العرق» التى يصعب تجنبها (ما هو «الشعب» الذى لا يميل بسذاجة إلى الاعتقاد بأنه «أسمى» من جيرانه ؟) التى قد تؤدى بدورها، ليس فقط إلى «وطنية» محلية وإنما أيضاً إلى صور خطيرة من صور «كره الآخر».

كره الآخر - لكونه «إحساس» لا جديد فيه بذاته. ولعله قديم قدم البشرية نفسها.

ومع ذلك، فمنذ اللحظة التى نجح ذلك الكره فى أن يضع تلك الوسيلة الهائلة التى هى الدولة الحديثة تحت إمرته توفر المناخ الشجع على انطلاق نوع من الإجرام الجماعى الخطير جداً.

فى الغرب، فى العصور الوسطى، كان اليهود أول ضحايا تلك العمليات. اتهموا بأنهم يضعون السم فى ينابيع المياه أو أنهم يقتلون الأطفال الكاثوليك بهدف شرب دمانهم فأصبحوا بسرعة المسنولين «المعينين» مسبقاً عن كل ما هو غير سوى حولهم. تعرض أحد مجتمعاتهم منذ القرن الحادى عشر فى رينانيا لـ «مذبحة منظمة» (Pogrom). ويعرف الجميع ما انتهى إليه هذا المقت المناهض للسامية تحت الرايح الثالث من أكبر عمليات إبادة جماعية لم يتصورها ولم يخطط لها بشر من قبل.

لم يقف اليهود فى ذلك الوقت مكتوفى الأيدى، فلم يتوقفوا طوال العصر الحديث عن الاحتجاج على الطريقة غير العادلة التى يعاملون بها، حتى بعد «تحريرهم» المدنى والسياسى، ومع ذلك لم يكن يستمع

إليهم أحد، ولم نر مجموعة من المتقنين تقرر أن تعمل ضد النشر العام للأفكار المناهضة للسامية إلا بمناسبة قضية دريفوس وكانت تلك هي المرة الأولى.

جماعة أخرى دفعت ثمنًا غالبًا لكره الآخر هم الزوج، وفي هذه الحالة أيضًا تطورت الضمانات تطوراً بطيئاً. حتى في قرن التنوير كانت الأصوات التي ارتفعت في الغرب ضد ممارسات الرق⁷ قليلة، وأقل منها أيضًا تلك التي شجبت العنصرية المناهضة للزواج وهي التي ظلت حية حتى بعد إلغاء الرق وحتى بعد قيام حركة الحقوق المدنية *civil rights* فيما يتعلق بالولايات المتحدة.

في تلك البحار من اللامبالاة، يوجد استثناء واحد يستحق الوقوف عنده وهم كانوا يعرفون بالـ «cagots» وهو استثناء ذو مغزى بالفعل ولكنه هامشي وتم تجاهله من التاريخ «الرسمي» لدرجة أن أحدا لم يعد يعرف عنه شيئاً.

أحد مع ذلك هذا الاستثناء المذكور مدهشاً لدرجة إنني لم استطع منع نفسي من أن أكرس له بعض السطور هنا.

إبتداءً من القرن الحادي عشر حدث تطور تدريجي، في جنوب غربي فرنسا أصلاً، وفي شمال إسبانيا أيضاً، لشكل متأصل من أشكال

7. يراجع فيما يتعلق بمصيصة «صمت» عصر التنوير على «تجارة الرقيق والرق «اته»:

Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, et *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992.

العنصرية ضد جماعة خاصة جدًا هم جماعة «الكاجو» «cagots» (بالإسبانية *agotes*، وبلغة الباسك *agotak*) لا يعرف أحد، حتى يومنا هذا، عن يقين، السبب في أن هؤلاء الـ«cagots» (الذين لم يظهر عليهم قط أقل شيء «مختلف» يميزهم سواء من الناحية البيولوجية أو الثقافية عن السكان المحيطين بهم) أصبحوا محتقرين ومضطهدين لعدة قرون. الشيء المؤكد هو أنهم اعتبروا تارة من سلالة مرضى الطاعون وتارة أخرى اعتبروا من الملحدين وأحياناً ثلاثة من اليهود، وخضعوا لنظام تمييز عنصري «أبرتايد»، حقيقى وعموما «كمنبوذين» وعلى وجه الخصوص كانوا عرضة لسباب دائم، إلى أن انتهى الأمر بهم إلى الثورة فى القرن السابع عشر ضد الحالة التى كانوا عليها. وإذ بهم يلجؤون إلى المحاكم فى كل مرة يتعرضون فيها للسباب -لدرجة أن الملك لويس الرابع عشر (بناء على توصية من محافظ مقاطعة بيارن، المدعو دوبوا باييه وقد مل من كثرة الصراخ وكثرة القضايا) قرر إصدار قانون فى صالحهم.

ينص هذا القانون الصادر فى عام 1683 (أى قبل سنتين فقط من إلغاء مرسوم نانت!)^{*} على الحكم بغرامة مقدارها خمسمائة جنيه (وهو مبلغ كبير فى ذلك الوقت) على أى شخص ينعت آخر بأنه «كاجو» بقصد إهانته علنا. ولو أن القانون لم ينجح تماما فى أن تختفى العنصرية

^{*} مرسوم نانت الذى أصدره ملك فرنسا هنرى الرابع عام 1598 أعطى للمروستانت الكالفينيين حرية دينة وصلى لهم حقوقاً سياسية. ثم فى 18 أكتوبر 1685 أنقضى لويس الرابع عشر هذا المرسوم مما تسبب فى عمليات اضطهاد رهبة ضدهم وحرق فرنسا من نحو 250.000 من المواضع انديسر هاجروا إلى سويسرا وألمانيا. (المترجم)

«المناهضة للكاچو» (بما أن تلك العنصرية ما زالت تسجل في بعض السهول في جبال البرانس حتى قلب قرننا هذا) إلا أنه عمل على الرغم من كل شيء على تراجع المشاكل التي كانت تتسبب في معظم القضايا خلال عدة عقود. الشيء الذي يؤسف له فقط هو أن ذلك القانون لم يعبر الأزمان التالية خاصة وأنه يمثل في نهاية الأمر أول قانون مناهض للعنصرية صدر في العالم على الإطلاق⁸.

فيما عدا تلك الحالة الاستثنائية كان من المتعين الانتظار حتى بداية القرن العشرين لكي تظهر في الرأي العام فكرة أن الإهانة أو التشهير «العنصري» (مهما كان مفهوم تلك الصفة) تستدعي الملاحقة القانونية. ففي عام 1939 أدمجت في فرنسا التعديلات الخاصة بذلك على قانون حرية الصحافة الصادر في عام 1881، في حين لم يدرك العالم حقيقة ضرورة حظر طرق التعبير التي أثبتت -مثل الأحاديث العنصرية أو المناهضة للسامية- قدرتها على إثارة أعمال عنف مروعة، سوى بعد الكشف عن المحرقة (الشوآه Shoah) أمام الرأي العام في عام 1945.

تمتلك إذن ديموقراطيات غربية عديدة اليوم ترسانة من التشريعات تسمح لها بالاقتصاص ليس فقط من جرائم الإهانة أو التشهير بل بصورة أشمل، التحريض على الكره -كره ديني أو «عنصري»، بما أن الواقع أثبت عمليا أن الاثنين يميلان إلى أن يختلطا (حتى لو أنه في حالة

8. عن «الكاچو» راجع كريستيان دولاكاماي: إختراع العنصرية: العصور القديمة والحديثة.

L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge, Paris, Fayard, 1983

وتمؤلف داته مقالة بعنوان «عن الكاچو وبعض الشعوب الأخرى العائمة أيضا» نشر في العدد الخامس

من مجلة: *Le Genre humain*, Paris, 1982

الجنس البشري لا يشير تصور «العنصر» إلى أى حقيقة موضوعية على خلاف الحال بالنسبة لتصور الدين.

لقد طال انتظار ذلك جدًا، خاصة وأنه مهما بدا الأمر مثيرًا للدهشة، فإن الكُرَه «العنصرى» (أو الدينى)، لم يمض عليه وقتٌ طويلٌ، بعد أن تم قمعه كرد فعل لصدمة اكتشاف المحرقة، إلا وعاد إلى الانطلاق من جديد فى كافة أنحاء العالم ابتداءً من السبعينيات. وانطلقت عندئذ عملية مزدوجة:

فمن جهة، قام تيار وطنى «دينى» (عنصرى) عنيف للغاية فى البلاد التى لم يتوطد فيها وجود الديمقراطية - تحت ستار من مطالب سياسية أو مطالب خاصة بالأرض - بإحياء الشياطين العنصرية القديسة (والمناهضة للسامية، بالمناسبة). هذا التيار الوطنى، وقد أعمته رغبته التهيؤاتية فى «النقاء»، انتهى به الأمر إلى أنه دفع -فى يوغوسلافيا السابقة -بالصرب، بتأييد من الكنيسة الأرثوذكسية، ضد البوسنيين ثم ضد الألبان فى كوسوفو؛ وفى رواندا، دفع بالهوتو ضد التوتسى (الذين لا يشكلون فى واقع الأمر «أجناسا» مختلفة⁹). كما أنه أوحى كذلك للروس بموقفهم العدوانى ضد الشيشان ولـ«طالبان» الأفغان إزاء مواطنيهم من الهازارة، أو للنظاميين التركى والعراقى بمواقفهما إزاء «أقلياتهما» الكردية.

9. يظهر من الكثير الذى كُتب عن هذه المشككة الفسحة أن لا النعة ولا الدين ولا الثقافة غير سبيل الموت والتوتسى وأنه ليس من المستحيل (بغضب على الأفغان) المرور من هذا إلى ذلك، وأن التعبير أنفسهم ليسوا دائما على اتفاق حول مسألة أن يعرف إن كان ذلك الشخص من الموت أو من التوتسى حتى لو كان المستعمر السحيكى قد عزم على اسكريس «الزمنى» هذه التفرقة فى ممارسته الإدارية وأننى استعرب للأدب على هجها ذاته الحكومات الرواندية المتعاقبة منذ الاستقلال. للتفاصيل راجع:

Dominique Franche, *Rwanda: généalogie d'un génocide*, Paris, Mille et Une Nuits, 1997.

ومن جهة أخرى عملت مجموعات اليمين المتطرف فى الديمقراطيات الغربية، معتمدة فى كثير من الأحيان على «الأصولية» المسيحية، على إحياء الشياطين القديمة ذاتها - بأن وجهت كرهها - هذه المرة- ضد جماعات «أخرى» تعيش داخل حدودها ذاتها، سواء كانت مسلمة أو يهودية على سبيل المثال، أو ضد جماعات مختلفة من مهاجرين قدموا من بلاد الجنوب.

التأثير المختلط لهذه العملية المزدوجة واضح: لم يسبق أبدا أن وجد الكره «العنصرى» (أو الدينى) فى حوزته فى عالمنا المعاصر مثل هذا العدد من «مواقع نقل ونشر» (سياسية أو إعلامية).

هذا يكفى للتأكيد على ضرورة (بـل الضرورة الملحة) على مواجهته -حيثما كان ذلك ممكنا- بأشد المقاومات تصميمًا.

مع ذلك فإن القوانين التى تعاقب التحريض على كره الآخر، مثل تلك الموجودة فى فرنسا وفى بعض الديمقراطيات «المتقدمة»، هى أبعد ما تكون قادرة على أن تعمل بالسلاسة التى تتوخاها (أو التى يتعين عليها أن تتوخاها).

شيان قد يحدان من فاعليتهما: الأول هو بطء التقاضى. الذى كثيرا ما يثبط همة المعتدى عليه من ملاحقة المعتدى، والثانى هو واقع الفكرة التى لا تزال تهيم على الكثير من العقول، والتى تقول عن أى حد قانونى يفرض على حرية التعبير هو من قبيل «الرقابة» غير المحتملة.

كان لوك -كما سبق أن رأينا- قد تصور مثل هذا الموقف، إذ كان مصمما على إخراس الخصوم الأكثر خطورة على التسامح، فرأى أنه إن كان هذا الأخير يريد أن يبقى حيًا فعليه ألا يجعل كل من هب ودب ينتفع من فوائده.

يبدو للأسف اليوم أن النظرية العكسية هي التي تغلبت.

بعد أن ظل الصراع كامنا لثلاثة قرون على الأقل انتهى الأمر بأن انفجر في فرنسا بمناسبة حق التعبير عن النظريات (المسماة) «إنكارية».

ما هي «الإنكارية»

فرض هذا اللفظ نفسه في نهاية السبعينيات للإشارة إلى الأيديولوجيا التي تستهدف إنكار واقع المحرقة (الشواه) - أي إبادة اليهود في أثناء الحرب العالمية الثانية. وضع النظرية المذكورة غداة الحرب، السياسي الاشتراكي السابق والذي رحلته النازية من بلاده، بول راسينييه، (صاحب: عبور الخط، 1948، وكذبة أوليس، 1950 وأيضًا أحد معتنقي الفاشية المعروفين، موريس بارداش، صاحب: نور/مبهرج أو أرض الميعاد، 1948).

لا هذا ولا ذاك لقي في حينه أذانا صاغية. ولكن بعد ثلاثة عقود، عندما ردد روبار فوريسون «الترهات» ذاتها ونشرها ناشر كتبها

التروتسكى السابق بيير جيبوم فإذ بها تلقى نجاحا غير متوقع فى فرنسا أولا ثم بعد ذلك وبسرعة فى بقية أنحاء العالم وخاصة فى البلاد العربية والإسلامية. بل إن فوريسون وجد -فى مواجهة الهجوم الذى تعرض له من أجل إخراسه- مساندة من مفكر يهودى معروف بمواقفه الفوضوية- الفيلسوف نعام تشوسكى: فقد وافق فى عام 1980 على كتابة مقدمة كتاب ردىء لفوريسون: مذكرة دفاع ضد الذين يتهموننى بترريف التاريخ.

لما كانت النظريات «الإنكارية» لا تقوم على أى حجة جادة فمن المستحيل أن نرى فيها غير أحدث صورة من صور مناهضة السامية القديمة سواء كانت من اليمين المتطرف أو اليسار المتطرف. فتحت الثياب التاريخية الكاذبة التى تستهدف خداع الجماهير (والمشرع أيضا) فهى لا تشكل سوى تنويعات جديدة للحض على الكره الدينى والـ«عنصرى». لهذا السبب يتعين على أى ديمقراطية -تود الحفاظ على سلامة صحتها أن تحظرها. غير أن مواد قانون العقوبات القائمة للسبب والتشهير لم تكن تتوقع هذه الحالة الخاصة، مما استوجب -لوضع حد لذلك الوضع- استصدار قانون خاص: وفى حالة فرنسا ظهر قانون جيسو (1990).

كانت لهذا القانون أثر ممتازة بما أنه أوقف ظهور الكتابات «الإنكارية» وأساء إلى سمعة محرريها وفرض غرامات كبيرة على من يقومون بنشرها.

ومع ذلك انتقد القانون أعداد من المتقنين من مختلف المشارب.

ما هي حجج هؤلاء ؟

يمكن تلخيصها جوهرياً في الثلاث التالية: أولاً، إن أى قانون يُغنى بإعادة الرقابة -مهما قل شأنها- هو قانون مقيت وخطير فى الوقت نفسه. ثم إنه من المضحك أن نطالب القضاة بتقرير ما هى الحقيقة التاريخية، وأخيراً فإن الحكم على «الإنكاريين» بالدخول إلى العمل السرى هو بمثابة تقديم هدية لهم لا طائل من ورائها ألا وهى الهالة الشعبية التى تلتصق عادة بالـ«شهداء».

الحجتان الأخريان لا تستطيعان مقاومة الفحص الدقيق. لأن القضاة الذين يحكمون على إصدار «إنكارى» لا يعملون من أنفسهم مؤرخين: إنهم لا يقومون إلا بمعاينة عمل شهيرى ارتكب ضد جماعة دينية هى الجماعة اليهودية. أما بالنسبة للمذنبين، فبعد حرمانهم من أى منبر عام فى وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية، يسقطون فى غياهب النسيان ولن يتذكرهم الرأى العام (حتى لو تمتعوا مؤقتاً بتعاطف النظم الإسلامية المناهضة لإسرائيل).

تبقى الحجة الأولى التى تقضى بجعل الحق فى حرية التعبير عقيدة لا تناقش ولا يجوز تطبيق أى قيد عليها. فيمثل هذه الحجة الغالية على قلب «الليبراليين» الكلاسيكيين والنفوضيين أيضاً، فسر اليوم نعام تشومسكى (الذى ليس هو نفسه «إنكارى») التأييد المبدئى الذى منحه فى حينه لفوريسون.

من الأمور التي تدعو بالفعل للسخرية هو مضمون ما يقوله تشومسكى: ولكن إذا كان هناك من يريد أن يفعل ذلك فلا يمكن منعه دون أن نفع في خطأ -عدم التسامح- الذي نأخذه على النظم «الاستبدادية» (هتلر وستالين) أو «الأصولية» (خومينى). يتطلب المنطق إذن أن لا يسمح فى النظام الديموقراطى بأى صورة من صور الرقابة¹⁰.

هذا هو المنطق؟ بالتأكيد. وماذا عن السياسة؟

ذلك لأن المشكلة تكمن هنا، فى نهاية المطاف: فالعالم الذى نعيش فيه ليس كونا من المجردات البحتة. إنه عالم حقيقى تشغله كيانات غير كاملة. ولأنها كذلك يمكنها أن تكون شريرة، ولما كان فى استطاعتها أن تقيم الضرر فيتعين عدم التردد، أحياناً، فى تحييدها.

موقف تشومسكى له ميزة مزدوجة: السمو الأخلاقى والدقة المتناهية. فهو متوافق مع الفردية المتشددة التى تتميز بها كافة مواقفهم، ولكنه -مثل العديد من المشاعر الطيبة التى تُفترش بها جهنم- فهو غير محتلم من الناحية السياسية.

10. أُرِجِعْ هُنا إلى حديثي مع معام تشومسكى (نشر فى صحيفة لوموند بتاريخ الأول من سبتمبر 1998) وصف تشومسكى، الذى كان حريصاً على تديد أى عموض. الحركة «الإيكارية» بأنها «جماعة صغيرة من المنحصر عقلياً» (crackpot cult). وعندما سألت رونالد دووركن أيضاً عن مسألة أخذ الغرض وضعه حرية التعبير. أخذ -وهو صاحب مواقف سياسية بعيدة جداً عن تشومسكى- موقفاً قريباً جداً من موقفه (راجع لوموند، 27 أبريل 1999). بالنسبة للاثنتين أخفى على الخربة وحده هو السدى بتسويج العقاب، عندما يكون مرجحاً ضد شخص يعيه وفى إطار يسمح هذا التحريض بأن يؤتى آثاراً موزية. الواقع أن «دووركن يبدو أكثر حرصاً: فهو يقر أنه «إذا كان الثاريون على قارعة الطريق» مستكون إحتانه بلا شك عنفة. ولكن من ذا الذى يعرف أين يقف الثاريون بالتحديد؟

ذلك لأنه إذا كان من الواضح أن النضال من أجل حرية التعبير قد يفقد معناه كله إذا لم يمتد ليشمل (كما أراد فولتير الذى يرجع إليه تشومسكى) أعداء الحرية، فليس أقل خطراً أن نذيب «الإنكاريين» وسط هؤلاء.

النظريات «الإنكارية» ليست نظريات عادية ضمن نظريات أخرى، ولا هي آراء تناقش بحرية أو تقبل أو ترفض. إنها تشكل «نداءً للإجرام» حقيقياً. لهذا السبب تدفعنا الحيلة (الحيلة التى نادى بها لوك) إلى قمعها - قبل فوات الأوان.

سأضيف هنا فيما يخصنى أنه يتعين - وللأسباب ذاتها - تطبيق إجراءات قمعية مماثلة على الذين ينفون واقع الحالين الأخيرين لإبادة جنس بشرى اللتين حدثتا فى قرننا (العشرين): إبادة الأرمن (1915) والتوتسى فى رواندا (1994) إنكار السابقتين لا يقع فى واقع الأمر تحت طائلة قانون جيسو، بمقدار ما أنه لا يحيل سوى إلى تعريف «جريمة ضد البشرية» الواردة فى لوائح المحكمة العسكرية الدولية فى نورمبرج (1945). توجد هنا فجوة يتعين على المشرع أن يفكر فى ملتها خاصة وأنه - فيما يتعلق بجريمة إبادة جنس الأرمن - لا تزال الدعاية «الإنكارية» المؤيدة من تركيا فاعلة جداً فى العالم بما فى ذلك الأوساط الجامعية.

لاشك أن القديسين والشعراء سيحتجون من جديد ضد هذا «المساس» بالحرية.

ولكن ألا يتعين - لمصلحة الحقيقة والعدل (عدل ندين به لخلفاء الضحايا وللضحايا أنفسهم أيضا) أن يكون لوزنهما ثقل أكبر فى هذه الحالة أكثر من أى اعتبار آخر ؟

الفصل بين السلطات

حرية التعبير إذن لا تكون بلا حدود.

هذا لا يمنع أنها تشكل الدعامة الأولى لأي ديمقراطية وهي أهم «الحريات السياسية الأساسية» التي يرحى لها الحصول على ضمان أنظمة من ذلك النوع.

هي في كافة الأحوال التي تتبع منها جميع الحريات الأخرى: فحيث تسود حرية التعبير لا يمكن إعاقة حريات التجمع والتحرك وتشكيل الجمعيات، لفترة طويلة.

مع ذلك فواقع أن تحترم الدولة -تقريبًا- تلك الحريات لا يكفي للسماح لها بأن تصف نفسها بالـ«ديمقراطية». قد يكون موقف ما، تستشعر فيه الفوضى الشاملة، موافقًا للحريات إلا أنه لن يكون مفيدًا لإقامة «دولة القانون» (the rule of law).

يتعين إذن أن يستجيب دوران دولاب الدولة الديمقراطية لمبدأ محدد يستطيع حماية المواطن من أى صورة من صور الاستبداد. أى، وبكلمات أخرى، أن سلطة التشريع (السلطة التشريعية) وتلك المناط بها وضع التشريعات موضع التنفيذ (السلطة التنفيذية) والتي عليها الاقتصاص من مخالفى القوانين (السلطة القضائية) تتعين ممارستها بواسطة أشخاص أو مؤسسات منفصلة عن بعضها - وعلاوة على ذلك، أن تكون مستقلة عن بعضها.

هذا المبدأ الذى يطلق عليه منذ قرنين مبدأ «الفصل بين السلطات» والذى ينسب عادة إلى مونتسكيو، ليس «واضحاً» تماماً ولا هو سهل التطبيق كما يعتقد البعض عادة.

تكفى نظرة واحدة نلقيها على العالم لكى نلاحظ أن الحريات الأساسية فى عدد من البلاد النامية مضمونة تقريباً دون أن يكون «الفصل بين السلطات» مأخوذاً فى الواقع مأخذ الجد. بل أكثر من ذلك فى البلاد الغربية ذاتها، حيث يعترف رسمياً بالمبدأ المذكور، كثيراً ما يحدث له أن يخترق عملياً.

لذلك يصح من المفيد أن نعود هنا للبحث فيما يطالب به من واجب الفصل.

كيف يمكن للديمقراطيات - إذا لم تثبت أنها مهمة حقيقة باحترام هذا المطلب - أن تدعى أنها تشكل خط الدفاع الوحيد ضد «الاستبداد» ؟

ألا يبدأ «الاستبداد» تحديدًا حيث تتوقف «السلطات» الثلاث عن أن تكون مستقلة عن بعضها ؟

فيزياء وسياسة

لنبدأ بتصحيح ظلم مزدوج. لم يكن مونتسكيو أول من ميز بين ثلاثة أنواع من السلطة، إذ نجد هذا التمييز قبل ذلك في الكتاب الرابع: السياسات¹ لأرسطو (الباب 14، 1297 b)، وهو ليس مع ذلك «المبتدع» الحقيقي لهذا النظام المسمى *checks and balances* وهو ما يطلق عليه «الفصل بين السلطات»، إذ كان له سلف واحد على الأقل وهو صاحب كتاب رسالة في التسامح، جون لوك.

يميز لوك في الفصل 12 من كتابه البحث الثاني في الحكومة المدنية (1690) الذى يستهدف تنفيذ نظرية الملكية المطلقة، «ذات الحق الإلهي» التى كان يدافع عنها روبرت فيلمر (1680)، مبتدعًا قليلًا عن أرسطو، بين ثلاثة أنواع من السلطة: «التشريعية» و«التنفيذية» و«الفيدرالية».

يعنى بالسلطة «الفيدرالية» قدرة دولة ما على عقد «معاهدات» أو «تحالفات» مع دول أخرى. كما يرى لوك ان هذه القدرة يجب أن تعطى

1. ضيقًا لما كان متشاعا حتى القرن الثامن عشر وهو اتحاد يظهر اليوم من جديد، ففتت احترام صيغة الجمع و ترجمة سفر أرسطو السياسات وهى التسبعة المستخدمة و الأصل اليونانى (Ta Politika) وهذا يؤكد السمة السببية و التفكير الارسطافيسى.

للسلطة التنفيذية حتى لا تكون «قوى الجهاز السياسى» تحت قيادات مختلفة.

وهو يلاحظ على الجانب الآخر «أن الدول المنظمة تنظيماً جيداً حيث يكون الصالح العام مأخوذاً فى الاعتبار كما يجب» تكون «السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية» من جانبها «منفصلتين عن بعضهما فى كثير من الأحيان».

يمتلك هذا النص للوك قيمة «تأسيسية» على درجة كبيرة من الأهمية تستدعى ذكرها بالكامل.

«السلطة التشريعية هى التى لها حق تنظيم كيف يمكن لقوى الدولة أن تستخدم المحافظة على الجماعة وأعضائها. ولكن بما أنه يتعين على هذه القوانين أن تنفذ باستمرار وأن تظل فضاءاتها قائمة وبما أنه يمكن إعدادها فى وقت قصير، فلا توجد ضرورة فى أن تتعقد السلطة التشريعية على الدوام. حيث أنها لا تجد ما يشغلها باستمرار. وبما أن الإغراء قد يكون كبيراً بالنسبة للضعف البشرى والنسبة لهؤلاء الأشخاص الذين يملكون سلطة سن القوانين أن تكون بين أيديهم أيضاً سلطة وضعها موضع التنفيذ، وهم قد يستخدمونها ليعفوا أنفسهم من واجب الامتثال لتلك القوانين التى قاموا بوضعها، ولكى لا يضعوا فى اعتبارهم، سواء عند سنها أو لدى تنفيذها، سوى مصلحتهم الخاصة، ولكى تكون لهم مصالح مميزة ومنفصلة عن مصالح باقى أعضاء المجتمع ومغايرة لغايات المجتمع والحكومة: لهذا السبب فإن السلطة

التشريعية فى الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا حيث يكون الصالح العام مأخوذًا فى الاعتبار كما يجب، توضع فى أيدي مختلف الأشخاص الذين، إذا ما اجتمعوا على الوجه السليم، أصبح لهم وحدهم، أو مع آخرين، سلطة سن القوانين، وهى القوانين التى تطبق عليهم أيضا بعد أن يكونوا قد شرعوا وبعد ذلك تفرقوا». وهذا يعتبر دافعًا جيدًا وقويًا لحملهم على ألا يضعوا التشريعات سوى للصالح العام.

«لكن بما أن القوانين التى تسن مرة واحدة وفى فترة زمنية قصيرة، لها فضائل مستمرة وطويلة الأمد، فإرضاء نفسها للاحترام وللانصياع المستمرين، فيتعين أن توجد على الدوام قوة قائمة على تنفيذ تلك القوانين وتحافظ لها على كامل قوتها: وهكذا تجد السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية منفصلتين فى أحيان كثيرة²».

كل شيء قيل، بشكل ما، فى تلك السطور القليلة.

كل شيء، تقريبًا.

ذلك لأن لوك يكتفى من جهة بأن يلاحظ أن، فى الدول «المنظمة جيدًا» تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية «منفصلتين فى كثير من الأحيان»؛ فهو لم يذهب إلى أن يخلص إلى أنه يتعين أن تتفصل على الدوام. وسيعود الفضل إلى مونتسكيو لاستخلاص هذه النتيجة.

2. John Locke. *Traité du gouvernement civil*, Paris. Flammarion, coll. «GF». 1992 p. 250-251

(لوك هو الذى أكد على الكلمات المذكورة داخل اثنان)

كما أن لوك، من ناحية أخرى لا يذكر لا وجود سلطة «قضائية» ولا ضرورة أن تبقى هذه الأخيرة منفصلة عن الآخرين. وهنا أيضاً يعود إلى مونتسكيو (الذى هو بمهنته رجل قانون) واجب الوصول بالتحليل إلى غايته النهائية.

فعل مونتسكيو ذلك دون أن يذكر لوك أبداً. ويوجد سبب وراء ذلك: فلوك هو صاحب نظرية «العقد الاجتماعى» ويعتق مبدأ «الفردية الليبرالية» واعتبر فى زمانه مفكر «البورجوازية المنتصرة» (حسب تعبير ماركس فيما بعد) - على حين كان مونتسكيو يلعب، كما سنرى - مع الجانب المقابل له.

غير أن مفردات «الفصل بين السلطات» فرضت نفسها قاموساً مشتركاً بين المفكرين - بل قل قاموسهما المشترك أو مجال تفاههما المشترك الحقيقى إذ أن الاثنين يتقاسمان فى نهاية الأمر شعوراً واحداً بالكره، هو كره الملكية المستبدّة. ولذا فإن قوة الجمع بينهما، التى هى الإحساس بالكره، أشد بكثير من كل ما يمكنه التفريق بينهما.

أما عن قاموس المفردات هذا فهو لم يولد من عدم، كما لم يولد من عدم التفكير السياسى «الحديث» فى مجمله.

لهذا القاموس ولهذا التفكير مصدر محدد، نابع من الفلسفة الإنسانية للإصلاح والنهضة، كما أن وضعه مرتبط بتشكيل العقلانية العلمية، وعلى وجه التحديد علم الطبيعيات الجاليلى (Galiléo).

إلا أن هذا الأخير هو قبل كل شيء «آلية» أى بكلمات أخرى علم من علوم «القوى» وبالتالي لا غرو أن يصور الفلاسفة -اعتباراً من القرن السابع عشر- السلطة كـ«قوة» والحقل الاجتماعي كحقل من «قوى» تتجابه أو من أجسام صلبة تتصادم، أو «سوائل» تعمل على احتلال كل مجال متاح أمامها. كتاب ليفياتان *Léviathan* (1651) لهويز (الذى كان عالم رياضيات وطبييعيات كما كان فيلسوفاً) يظل مثلاً جيداً لتلك السياسة «الآلية» أو «الميكانيكية».

إنه أبعد من أن يكون الوحيد: هذا المثال النظرى أو بكلمات أخرى - تلك الاستعارة المجازية الخاصة بـ«القوى» سيطول عمرها كثيراً، ولا غرو في أننا نلقاها بقلم مونتسكيو عندما ألف كتابه الضخم عن روح القوانين (1748).

هنا يعطى الأداء الحر لـ«القوى الخاصة» للبشر تفسيراً لأصل الحروب، سواء الحروب الأهلية أو الأجنبية (مجلد I، الفصل 3) وهناك، تتحمل القوانين السياسية وظيفة «القوة القامعة» (مجلد V، الفصل 7). يرسم مونتسكيو فى مكان آخر، وبأسلوب شاعرى، صورة للتوازنات الاجتماعية الواسعة التى ربما تعود إلى الأداء البسيط لآلة الرافعة والكرة التى تعمل بسلامة لأنه تم «تزيينها». ويقول أيضاً: «لكى تشكل حكومة معتدلة، يتعين خلط القوى معها وضبطها وتهديتها وجعلها تعمل، بمعنى أن تعطى مجالاً للحركة لإحداها بشكل يعطيها وضعاً تستطيع فيه مقاومة قوة أخرى؛ ويعتبر ذلك قمة أو تحفة من العمل التشريعى التى

قلما تجود بها الصدفة، والتي قلما يُترك المجال للحرص لتفعيلها ...» (المجلد ٧، الفصل 14). ونقرأ فى مكان آخر أيضا تساؤلا مطولا عن «قوة الدفاع» و«القوة الهجومية» للدول وأيضا عن العلاقة التى يتعين قيامها بينها (المجلد IX، الفصول 6 و 8 و 9 والمجلد X عدة فقرات)، ولن ننسى بالطبع التعريف المشهور للحرية: «الحرية هى -فى الأساس- ألا تُجبر على عمل شيء لا تأمر به القوانين ...» (المجلد XXVI. الفصل 20).

فكرة «الفصل» - أو إذا عدنا إلى التعبير الذى يستخدمه مونتسكيو - نقول فكرة «تقسيم» السلطات هى فى النهاية فى اتساق تام مع رؤيته الشاملة للحقل الاجتماعى، النابعة هى أيضا من «العلم الجديد» الذى أسسه جاليليو قبل قرن ونصف القرن، وهى تعتبر بصورة ما نقطة اكتماله. هل توجد بالفعل وسيلة أفضل نتأكد بها من «تشكيل حكومة معتدلة»، من ان نحرص على ألا تكون «الثلاثة انواع» من السلطة الموجودة داخل كل دولة «مجتمعة فى الشخص ذاته أو فى الجهاز نفسه» - وباختصار الحرص على أن تتميز هذه السلطات عن بعضها وأن تتوازن فيما بينها وأن تراقب كل منها الآخرين ؟

ومع ذلك فمهما كانت تلك المقولة التى ذكرتها لتوى حاسمة (وهى المقولة التى تظل منذ مائتى عام، الصيغة «الآلية» لـ«الحكومة المعتدلة») فهى غير موجودة كما ذكرناها فى متن كتاب مونتسكيو ذاته - وإنما توجد فى الثبوت الموضوع فى نهايته.

أما النظرية التى تلخصها فالبحث عنها فى صورة عرض منظم داخل فصل مخصص لها بالتحديد عن «تقسيم» السلطات، سيكون بغير طائل. إذ لا يوجد فصل قط من هذا النوع؛ ومع أنها من القلب فى فكر مونتسكيو ذاته، فالنظرية المذكورة لم تُقدم فى خطوطها العامة سوى داخل فصل سُمى فى غرابة، «فى دستور إنجلترا» (المجلد XI فصل6).

ليس فى ذلك شىء من الصدفة: لأن صياغة منظومة على هذه الدرجة من التركيب لا يمكن أن تكون لعبة حظ ولكنها نتيجة لاستراتيجية مقصودة، وهى استراتيجية تُفسر بدورها بالسياق التاريخى الذى يكتب المؤلف كتابه فيه.

ذلك لأن مونتسكيو ليس بأى حال مفكراً «موضوعياً» أو «منزهاً» عن أى هوى، بل هو، على العكس من ذلك ما قد نسميه اليوم «مفكراً ملتزماً». ضد ماذا؟ ضد «الاستبداد» بطبيعة الحال - أى ضد الملكية المطلقة، ذات «الحق الإلهى» التى تمثلها فى فرنسا، منذ حكم الملك لويس الرابع عشر، أسرة البوربون. إلا أن المرء سيقع فى خطأ جسيم إن رأى فيه «تقدماً» أو معتقفاً للقيم «الليبرالية» أو «الجمهورية» و«الديموقراطية» - أو - كما قيل عنه أحياناً «مبشراً» بالثورة الفرنسية التى اندلعت عام 1789. فهو من زمرة أعداء الملكية المطلقة الذين يقفون على الجانب المقابل تماماً، أى مع المنادين بـ«رد فعل النبلاء» أى بالعودة إلى المرحلة القديمة المتهالكة للإقطاع التى كانت سلطة الملك فيها مُحجَمة بشكل ملموس بواسطة سلطة «النبلاء» من «رعاياه».

سواء أعجب ذلك بعضهم أو أغضبهم، فالحقيقة هى أن شارل - لوى دى سيجوندا، بارون دولايراد والنبييل الجاسكونى (أى مونتسكيو) يعتبر - من وجهة النظر السياسية- رجلا من الماضى، يحسن لبدائيات "النظام القديم" فى الوقت ذاته الذى كان النظام القديم فيه على وشك الانحسار، أو - لنكون أكثر دقة- إنه يحسن لـ«لملكية الفرنجية» البدائية.

لنتذكر بالوقائع: تميزت نهاية ولاية الملك لويس الرابع عشر لفرنسا بصورة فريدة من «صراع الطبقات». فقد ظلت السلطات الملكية تميل، منذ قرن تقريباً، إلى حكم البلاد بالاعتماد على البورجوازية الصاعدة - بورجوازية «الأرواب» (رجال القانون) أو بورجوازية التجار. وبناءً عليه فإن الأرستقراطية (التي كانت تشكل مع كبار رجال الكنيسة حتى ذلك الحين «الدائرة الأولى» المحيطة بالتاج، أى «الحرس المقرب» من الملك) شعرت بأنها «متخطة».

وإذ شعر كبار الإقطاعيين بالقلق إزاء فكرة فقدان مميزاتهم، راحوا يبحثون عن وسيلة «دفاع» ضد هذه العملية التاريخية -التى استشعر أكثرهم ذكاءً (ومنهم مونتسكيو) سمتها الحتمية. فى هذه المرحلة. قام الكونت دو بولانفيليه بالاستيلاء على فكرة اكتشافها لدى إتيان باسكييه، أو فى أعمال مؤرخين آخرين من القرن السادس عشر (وهى فكرة نابغة من عمليات إرباكية نظمها بذكاء جان لومار دى بالج فى كتابه

(*Illustrations de Gaule et Singularités de Troie* الصادر عام 1512)

أراد أن يحيى بها نظرية (وهية تمامًا) عن أصول «الأمة» الفرنسية³.

طبقًا لتلك النظرية فإن الأمة المذكورة هي نتاج خليط بين «عرقين» وهما «العرق الجالو/رومانى» و«عرق الفرنجة». فرض العرق الآخر نفسه - وهو القادم من جبرمانيا التى تحدث عنها تاسيتوس وهو من أصل «المانى» إذن - نفسه على الأول بسبب تفوقه السياسى والحربى. وبناء على ذلك أنشأ الملك «الفرنجى» كلوفيس فرنسا فى القرن الخامس الميلادى. وعلى الرغم من النظام السائد لدى الفرنجة فإن كلوفيس لم يتصرف قط كملك «مستبد» بل كان مصممًا فى البداية على ألا يغفل واقع أنه نبيل ضمن نبلاء آخرين وأنه يدين بانتصاره إلى مساندة «أقرانه» واستمر يحكم فى توافق حميم معهم (اخذاً فى الاعتبار الدقيق عدم المساس بامتيازاتهم).

سار خلفاء كلوفيس على نهجه مع ورثة «أقرانه» (أى كبار الإقطاعيين) حتى منتصف ولاية لويس الرابع عشر على الأقل (ولهذا السبب يقول مونتسكيو عن تلك المرحلة إنها أوج تاريخ فرنسا). ثم

3. يرجع إلى مسألة جان لومار دى ناخ وظرفته التى فسدها، إلى انهزام ماهص لإيطاليا عن فساد وانشاق إلى انهزام ماهص لروما أو ماهص لند-«الحائز-رومانية»، نظريات ألث اندوميكاكان الإقطاعى جيرفان نا، المنكى تانيوس دو فينار (1498) وهى بدورها قائمة على عدة أعمال تروبرية من المنصوص والخبرات القديمة. يرجع مااهمام إلى كتاب والتر ستيفن:

Walter Stephens, *Giants in Those Days: Folklore, Ancient History and Nationalism*, Lincoln et Londres, The University of Nebraska Press, 1989.

أسكر البروفيسور جيرارد دو فو لأنه أشار هذا الكتاب على.

عندما بدأ لويس الرابع عشر يدخل فى مرحلة الشيخوخة، راح يقلب وضع الأمور «الطبيعى»، منتزعا السلطة من النبلاء (سليلى الفرنجة) لإعطائها للبورجوازيين (الذين هم من سلالة الجالين/الرومان) - وهو بمثابة حكم بالإعدام أصدره ضد الأرستقراطية ودافعا بذلك البلد على منحدر «هابط».

من تلك القراءة لتاريخ فرنسا التى أقل ما توصف به هو أنها «متحيزة»، يستخلص بولانغوييه نتيجة عملية: إن ملك فرنسا بسلوكه مسلك العاهل «المستبد» قد خرق القانون العرفى، وفقد بذلك «شرعيته» وأصبح «مغتصبا»، طاغية يتعين مقاومته بكافة الوسائل.

ذلك هو أيضا موقف مونتسكيو. "عن روح القوانين" هو كتاب نضالى - قد نقول حتى إنه «منشور سياسى» لو لم يكن الكتاب بهذا الحجم وهذا الوزن. الجزء السادس والأخير منه - هو الأهم - مخصص بأكمله إلى «أصل القوانين المدنية عند الفرنجة» أى إلى «نظرية القوانين الإقطاعية عند الفرنجة» مدروسة فى علاقاتها مع «إقامة الملكية» ومع «الثورات» التالية عليها (حتى الملك هوج كاييه أيضا: إذ كان من الصعب على مونتسكيو الذهاب إلى أبعد من تلك المرحلة دون أن يتسبب لنفسه فى مشاكل خطيرة). يعيد مونتسكيو فى هذا العمل الحجج التى ساقها دو بولانغوييه بعد أن نقحها وأكملها، وهو لا ينتقد هذا الأخير إلا لأنه لم يدافع عن نظريته بشكل كاف. أما فيما عدا ذلك فهو لا يتوقف عن كيل المديح له - «أقول فقط أنه كان لديه فكر أكثر مما لديه

من تنوير، ولديه تنوير أكثر مما لديه من معرفة: إلا أن تلك المعرفة ليست على الإطلاق قابلة للتحقير لأنه كان على علم تام بأعظم الأشياء عن تاريخنا وقوانيننا (المجلد XXX، الفصل 10) - ولم يكن شريرا بما يكفى بالنسبة للأب المسكين دوبوس الذى رأى أنه يجب انتقاد آراء دو بولانفيليه الذى دافع بها عن الجنس «الجاللو/رمانى» (وعن البورجوازية).

هذا الجدل الذى أثار العواطف كثيرا فى ذلك الحين وقع اليوم فى غياهب النسيان.

وذلك خطأ دون شك.

ذلك لأن من جهة - نظرية «الجنسين» وصراعهما المستمر عبر التاريخ كله كان لها مستقبل زاهر، ولعبت أولاً دوراً حاسماً فى تشكيل أفكار توكفيل (الذى لم ينضم - هو - فى مقتبل الشباب إلى التطور الديموقراطى أبى الحرية، معارضا فى الوقت ذاته المساواة - سوى لأنه ابن رجل أرستقراطى من "النظام القديم" عدو للملكية المطلقة وتلميذ لبولانفيليه عبر مونتسكيو). ثم استخدمها بعد ذلك (فى اتجاه موالٍ تماماً هذه المرة لانتصار «الجالين») المؤرخون «البورجوازيون» فى القرن التاسع عشر (أوجوستان تييرى وفرانسوا جيزو) - الذين ساعدت كتابتهما بدورها ماركس على وضع تصوره الخاص بـ «صراع الطبقات» الذى هو بمثابة «القلب» أو «النواة» لبرامج ثورية عديدة تالية.

فى إطار تلك النظرية -من جهة أخرى- تفتح مبدأ -هو قمة الديمقراطية- وهو مبدأ «تقسيم» السلطات.

الواقع أننا نرى بوضوح كيف كان لهذا المبدأ، إن هو طبق، أن ينفذ الأرستقراطية الفرنسية: إن قبل الملك -صاحب السلطة التنفيذية- أن يتنازل عن التشريعية، وأن يآمن عليها -كلياً أو جزئياً- جمعية النبلاء، لكانت استعادت تلك الأخيرة امتيازاتها القديمة، ولعادت الأمور إلى نصابها.

نرى أيضاً لماذا لم يستطع مونتسكيو أن يعلن عن مبدئه الذى نحن بصددده بشكل أكثر وضوحاً: إذ كان ذلك سيوقع عليه صاعقة من صواعق العرش، فلم يتبق أمامه حل آخر سوى أن يمتدح الدستور الوحيد الذى يطبق مبدأه فى أوروبا فى ذلك العصر أى الدستور البريطانى.

هل كان الفيلسوف «البورجوازي» الأعظم -جون لوك- قد القى بظله على ذلك الدستور؟ هذا لا يهم. كان مونتسكيو مستعداً لأى شىء ليصل إلى هدفه، بما فى ذلك التلاعب بالوقائع، إذ وجد لذة فى أن يرجع ذلك الدستور إلى أصل «إقطاعى» - أى «فرنجى» أو «جرمانى». «إذا قرأنا سفر تاسيتوس المدهش عن عادات الجيرمانيين سنجد أن الإنجليز أخذوا عنهم فكرة الحكومة السياسية. هذا النظام البديع تم العثور عليه فى الغابات ...» (المجلد XI، الفصل 6).

ذلك هو إذن الطريق الذى انتهى بوجوب «تقسيم» السلطات إلى الدخول فى الفلسفة السياسية «الحديثة».

ويجب أن نسلم بأنه طريق متعرج.

أما التقسيم، فهو لا يقل عن ذلك حتمية. حتمية زائدة بلا شك لكى يقبلها دون تحفظ مجموع الفاعلين فى اللعبة السياسية، وعلى وجه الخصوص ممثلو السلطة التنفيذية - الذين لم يكونوا مستعدين أبداً للتنازل عن أقل مساحة من سلطانهم، لا للسلطة التشريعية ولا للسلطة القضائية.

تنفيذى ضد تشريعى

لن أقوم هنا بإعادة قراءة مفصلة للدستور الإنجليزى ولا لتأويل مونتسكيو له - وهو بالمناسبة يسلم بأن عمل المؤسسات البريطانية قد يبتعد جداً عن نص الدستور: «ليس منوطاً بى أن أدرس إن كان الإنجليز يتمتعون حالياً بتلك الحرية أم لا. يكفينى القول بأنه منصوص عليها فى قوانينهم، ولن أبحث فى أبعد من ذلك». (المجلد XI، فصل 6).

فى هذه الحالة كما هو الحال فى معظم الديمقراطيات الحديثة، واضح أن «التقسيم» بين السلطات الثلاث يظل مبدأ «منظماً» ذا أبعاد تحدده، عند التطبيق، إستثناءات عديدة.

إلا أنى أود أن استخلص من المبادئ التى وضعها مونتسكيو بعض الملاحظات الخاصة بأهم تلك الاستثناءات - أو تلك «الحالات الخاصة»،

التي إن لم يحتط لها، سرعان ما ستُفرغ مضمون تصور «الديموقراطية» ذاته من معناه.

يمكن أن تؤثر الحالات الخاصة المذكورة إما على استقلالية التشريع بالنسبة للتنفيذ أو استقلالية القضائي بالنسبة للتنفيذ.

سأبدأ بطرح أولى هاتين المسألتين.

استقلال التشريع قد يتقلص هو ذاته بعدة طرق: إما مباشرة، بواسطة الدستور، أو بطريقة غير مباشرة، عن طريق «مناورات» التنفيذ. سأوضح الحالة الأولى عن طريق مقارنة بين دستورين يفترض أن كليهما ديموقراطي: الدستور الفرنسي والدستور الأمريكي.

في دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة (الذي وضع في عام 1958 -بالتفصيل والمقاس ليناسب- الجنرال ديغول) يُنتخب رئيس الجمهورية بالاقتراع العام المباشر. فهو يمتلك إذن شرعية شعبية تمنحه سلطات ضخمة. الجمهورية الفرنسية نظام «رئاسي» أي أنها نوع من الملكية (التي ترجع أصولها في الواقع إلى الممارسة اليونانبارتية لـ«الاستفتاء» أكثر من انتسابها للملكية الحققة).

إذا كان رئيس الوزراء - رئيس الحكومة والأغلبية البرلمانية من الحزب الذي ينتمي إليه الرئيس، يصبح التنفيذ قوياً للغاية ويرى البرلمان نفسه وقد تحول إلى مجرد «مكتب تسجيل» في الدفاتر

وتتعرض الديمقراطية لخطر التحول إلى «استبدادية» يمارسها حزب الأغلبية.

وبالعكس إن كان رئيس الوزراء والأغلبية البرلمانية منتمين إلى حزب مختلف عن حزب الرئيس (هذه الحالة أطلق عليها نظام «التعايش») يصبح عمل الحكومة وسلطة البرلمان في حالة من الاحتواء يقوم بها الفريق الرئاسي داخل حدود يصعب عليها تخطيها، خاصة وأن من تقاليد الجمهورية الخامسة، أن قيادة الدبلوماسية الفرنسية وسياسة الدفاع تظلان من «اختصاص» الرئيس - أي تدخلان في مجال الامتيازات «الملكية»-.

يتفادى الدستور الأمريكي من كل تلك العقبات المحيرة، لأن الرئيس (الذي هو في الوقت ذاته رئيس الحكومة) يتم انتخابه عن طريق عملية معقدة شديدة التباين من الاقتراع العام المباشر. وفيما عدا بعض الاستثناءات (التي ترجع إما إلى الظروف أو إلى كاريزما شخصية خاصة) وبشكل عام لا يكون اختيار الرئيس حقيقة «شعبيا» فلا يتولد عنده الإحساس بأنه مكلف بمهمة تاريخية، مثل نظيره الفرنسي.

بالإضافة إلى ذلك فهو يواجه بكونجرس لم يتعود على أن تملأ عليه القرارات، ولا على التنازل عن بعض القطاعات «الاستراتيجية» للرئيس، سواء كانت الدبلوماسية أو الدفاع أو الاقتصاد أو التعليم أو القضاء، فكافة توجهات السياسة الأمريكية - يحددها الكونجرس بالفعل ومهما كانت الإغراءات التي قد تدعو رئيس الولايات المتحدة إلى تعديل

تلك التوجهات فإنه لا يستطيع أن يذهب بعيداً، وإلا سرعان ما سيجد الكونجرس وقد أعاده إلى النظام الموضوع.

يبدو إذن أن توازن القوى مضمون بطريقة أفضل فى الدستور الأمريكى عنه فى الدستور الفرنسى.

لكن مهما كان البنيان القانونى واضحاً فهو لا يكفى دائماً لحماية الديمقراطية.

إذ يتعين على الرجال أن يودوا دورهم جيداً داخله.

ولكن فى الحالتين -سواء فى الولايات المتحدة أو فى فرنسا- مازال الأمر يحتاج الكثير ليصبح مرضياً.

يعرف الجميع -على سبيل المثال- أن التنفيذى يمتلك -فى الدول الحديثة بما فى ذلك تلك التى تدعى أنها ديمقراطية- عدداً كبيراً من الوسائل «يخفى» بها عن التشريعى جزءاً من نشاطه الحقيقى؛ فهو يستطيع -على سبيل المثال- أن يحفظ بعض الملفات الحساسة على أنها «سرية» لأسباب متعلقة بالأمن (التسمية الشائعة هى من «أسباب أو أسرار الدولة») أو لاحترام الحياة الخاصة. كما يمكنه -على العكس من ذلك- أن يجعل بعض القرارات الهامة «تبدو عادية» (وهى التى تستحق مناقشة علنية) فيمررها على أنها قرارات إدارية روتينية. كما يمكنه أخيراً (وهى فرصة لا تفوته أبداً) إعطاء ردود كاذبة عن قصد على

أسئلة أعضاء السلطة التشريعية أو لا يحيطهم علماً سوى بجزء بسيط
للغاية من المعلومات التي في حوزته.

من مصلحة أعضاء التشريع إذن أن يكونوا على أكبر قدر من
اليقظة في الرقابة التي من المفروض أن يمارسوها على أعمال التنفيذ.
الملاحظ أن ذلك هو أبعد شيء يحدث في الواقع.

ذلك لأن التنفيذ، من جهة يعرف ما الذي يتعين عمله لتفتر
عزيمتهم.

ومن جهة أخرى، لأنهم ليسوا دائماً على درجة من الكفاءة التي
تؤهلهم ليقادوا الوقوع في الشراك التي تنصب لهم.

هكذا تخلى النواب والشيوخ في فرنسا تدريجياً، بمحض إرادتهم
منذ بداية الجمهورية الخامسة، عن تحمل أعباء الدور الذي انتخبوا لكي
يؤدوه، ولما كانوا منتمين للوسط ذاته الذي ينتمي إليه أعضاء التنفيذ
ومتخرجين من نفس المدارس العليا ومرتبطين معهم بأواصر من
المشاركة قد تصل إلى درجة التساهل، فهم لم يعودوا يجرون على
المجابهة. نلاحظ ذلك جيداً، على وجه الخصوص، فيما كان يسمى في
الماضي «مناقشة» الميزانية - وهو لم يعد كذلك. المستندات التي تسلمها
الوزارة المسنولة عن الميزانية للنواب، وهي غير كاملة وغير مفهومة،
لا تسمح لهم بتكوين رأي موضوعي عن ميزانية الدولة ولا أن توجه
بالتالي بما يجب لتطور الأمور وفي نهاية الأمر تحترم الوزارة أو لا

تحتزم إرادة النواب المنتخبين، تنفذ أو لا تنفذ التعهدات التي قطعتها على نفسها - أى وباختصار، تفعل ما تشاء ولا حتى تهتم بإخفاء ذلك.

فى الولايات المتحدة، تؤدي «اللجان البرلمانية» عملاً أكثر إتقاناً وبالتالي يكون أداء التشريعى لمهمته على وجه أفضل أى تحديد سياسة البلاد وأيضاً مراعاة ألا يقوم التنفيذى بأداء سياسة مختلفة. ومع ذلك فإن أعضاء التشريعى - وهم ليسوا أكثر كمالاً فى المتوسط من الشخص العادى - يميلون أحياناً إلى إعطاء أهمية أكبر لمصالح ناخبهم (ومصالح المجموعات «العرقية» التى ينتمى إليها هؤلاء) عن مصالح الأمة بأكملها. يترتب أحياناً على ذلك حالات من عدم التناسق فى دبلوماسية الولايات المتحدة - أو فى الطريقة التى يحاول هذا البلد العمل بها داخليا، على محاربة عدم المساواة الاجتماعية.

إذا عدنا إلى مستوى المبادئ - نجد أن الديمقراطية «البرلمانية» (أو «التمثيلية») معرضة لأنواع متعددة من اختلال الأداء.

بعض من هذا الخلل قابل بسهولة للإصلاح، أما الآخر فهو لن ينصح أبداً طالما أن «الطبيعة» البشرية (مهما كان مدلول هذا التعبير) هى على ما هى عليه.

هل يتعين إذن أن نستخلص من ذلك مع منظرى إعادة الملكية (Restauration) [إدموند بورك، جوزيف دوماتر، لوى دو بونالد] أو

مع خلفهم البعيد كارل شميث⁴ أن النظام البرلماني نظام فاسد في جوهره؟

كلا بكل تأكيد. لم يقد التنديد بـ«حدود» نظام كهذا أو بـ«عدم كفاية» البرلمانيين (مثل عدم الكفاءة أو عدم الضمير، إلخ) منذ قرنين إلا في مساعدة الشعبوية اليمينية المتطرفة - وهو ما يعتبر الدخول في لعبة الدكتاتوريين الجدد.

هل يتعين - على أقل تقدير - الاعتراف «بتدني» الديمقراطية «التمثيلية» بالمقارنة بالديموقراطية «المباشرة»؟

هذا غير مؤكد البتة. قد نكون متسرعين لو تجاهلنا أن الديمقراطية المباشرة لم توجد قط سوى في دول في حجم قرى كبيرة ومقابل إخضاع جزء كبير من السكان لنظام الرق. من ذا الذي يريد اليوم إحياء سياق كهذا؟ لا أحد. ولا حتى روسو الذي يعتبر إلى يومنا هذا أكثر مؤيدي الديمقراطية «المباشرة» حماسة (وأكثرهم مصدراً للنقل عنه).

لنفتح الكتاب الذي يسمى العقد الاجتماعي وعنوانه الدقيق هو سياسة العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي. هذا الكتاب الذي طبع في امستردام في أبريل 1762 وصور في فرنسا في شهر مايو التالي

4. راجع على وجه الخصوص:

Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

وحُكم عليه من برلمان باريس فى التاسع من يونيو وأُحرق فى الحادى عشر منه وأحرق من جديد فى التاسع عشر فى جنيف، هذا الكُتَيْب ذو السمعة المريرة يحتوى على نقد لا يرحم لم يوجه مثله أبداً (من وجهة نظر «يسارية») للنظام «التمثيلى»، وهو المتضمن فى الفصل 15 من الكتاب (III).

يرى روسو أن «الفتور فى حب الوطن ونشاط المصلحة الخاصة وضخامة حجم الدول والفتوحات وأخطاء الحكومة دفعت إلى ظهور تصور طريق النواب أو ممثلى الشعب فى جمعيات للأمة». إلا أن هذا «الطريق» سى من بدايته لأنه قائم على لا معقولة فلسفية - قانونية: لا معقولة أن أحد الأفراد يستطيع «انتداب» وبالتالى أن «يتنازل عن» حريته - وأن يتنازل شعب عن «سيادته». «لا يمكن للسيادة أن تمثل للسبب ذاته، لأنها لا يمكن أن تنتدب؛ إنها متمثلة فى جوهرها فى الإرادة العامة والإرادة لا تمثل أبداً: إنها تكون بنفسها أو تكون شيئاً آخر: ولا يوجد وسط قط».

النتيجة النظرية المترتبة على ذلك هى: «لا يمكن أن يكون نواب الشعب إذن ممثليه، إنهم ليسوا سوى مفوضيه (commissaires) ولا يستطيعون الفصل فى أى شىء بشكل نهائى. أى قانون لا يصدق عليه الشعب شخصياً باطل، إنه ليس قانوناً». (نسجل هنا بشكل عابر مصدر التعبير الوارد فى هذا النص وهو «مفوض الشعب» وهو الذى سيعود إلى الظهور فى روسيا عام 1917 فى التجربة قصيرة الأمد والتى

اختلفت بعد ذلك - للديموقراطية «المباشرة» وهى: «السوفيتيات» أو «مجالس» العمال والجنود).

يلى ذلك تطبيق تاريخى يستهدف بوضوح استئثار رفات مونتسكيو فى قبره (توفى قبل سبعة أعوام) والذى يكن له روسو -لأسباب المعروفة- عداً شديداً: «يعتقد الشعب الإنجليزى أنه حر. وهو فى ذلك واهم جداً: فهو ليس كذلك سوى فى أثناء انتخابه أعضاء البرلمان: فمنا أن ينتخبوا يصبح الشعب عبداً، إنه لا شىء. وخلال اللحظات القصيرة التى يمارس فيها حريته، استخدامه لها يجعله يستحق بالفعل أن يفقدها».

وكما لو أن التفكير فى مونتسكيو قد ذكره أيضاً بإحدى النظريات التى كان هذا الأخير يدافع عنها، يواصل روسو كلامه على الفور: «فكرة ممثلى الشعب فكرة حديثه: وصلتنا عن طريق الحكومة الإقطاعية، أى من تلك الحكومة الظالمة والسخيفة التى تهدر فيها كرامة الجنس البشرى وحيث تكون فيها كلمة "بشر" هى العار بذاته».

لابد وأن كاهل الفرنجة يتحمل الكثير.

ثم نصل فى النهاية إلى أغرب جزء من هذا الفصل الغريب أى خلاصته. لا يراوغ روسو المشكلة، فهو على يقين من أن الديموقراطية «المباشرة» تفترض، لكى تقوم، بعض الشروط الفنية (منها الصغر الشديد نسبياً لأرض الوطن؛ وبالنسبة للمواطنين، حب شديد لـ«الفضيلة» مضاف إليه كثير من الوقت الحر). كما أنه على يقين من

ان هذه الشروط يصعب ان تجتمع فى الدول الحديثة، ولم تقم سوى مرة واحدة فى التاريخ، فى زمن «المدن» الإغريقية - وكان أهلها يتمتعون بوقت الفراغ المطلوب لأشغالهم السياسية لأن الحياة فى «المدينة» كانت تعتمد كلية على عمل الرقيق.

«ماذا ! هل الحرية لا تقوم سوى على الرق ؟ جائز ...» تلك هى الإجابة السهلة التى يعطيها لنا روسو، ثم يضيف «الطرفان يلتقيان» كما لو ان الرق -إذا أمعنا الفكر جيدًا- فيه بعض الفوائد.

إنها لحظة من الحنين إلى ماض كلة أو هام ذهنية.

عدم استقرار كامل.

ثم يدرك روسو أنه تخطى الحدود فيراجع نفسه. «لا أعنى بذلك كله أنه يتعين أن يكون لنا عبيد ولا أن حق الرق شرعى [...] كل منا أسوقه هو تعداد الأسباب التى أدت إلى أن الشعوب الحديثة التى تعتقد أنها حرة لها ممثلون ولماذا لم يكن للشعوب القديمة ممثلون».

علم.

تنفيذ ضد تشريعى .

لا يشكك أحد فى أن المواطن العادى، الذى يخرق قانونا من قوانين بلده يستوجب مثوله أمام السلطة «القضائية» ولا أن هذه الأخيرة

يتعين عليها -إن هي أرادت أن تحكم في جو من الصفاء والهدوء- أن تكون في منأى عن أى ضغط خارجي - سواء من جانب التشريعي أو التنفيذي.

مع ذلك فعندما يصبح المواطن «العادي» غير «عادي» بنفس الدرجة التي كان عليها، عندما يكون مثلاً عضواً هاماً في التنفيذ، يظهر أحد احتمالين كلاهما في الضلال سواء.

إما أن يحدث - كما رأينا في الولايات المتحدة عام 1998- أن السلطة القضائية الممثلة في «وكيل مستقل للنائب العام» غير منزّه عن الميول الحزبية (الجمهوري كيث ستار) يطارد بكافة الوسائل (بما فيها أكثرها إثارة للتساؤلات) أحد المهتمين (الرئيس الديموقراطي بل كلينتون) عاملاً قبل كل شيء على هدم مستقبله السياسي - عندئذ لا تلبث العملية القضائية أن تورط نفسها في منطق ثأري «vendetta» (وهو شيء يؤسف له لأنه كان يتعين - فيما يتعلق بالمضمون- الاقتصاص من الرئيس كلينتون بما أنه كان قد أذنب بتعطيل العدالة.

أو يحدث أن يعمل «المتهم» علناً على الانسحاب من أمام القضاء، وأن يحاول التنفيذ بأكمله حمايته من أى ملاحقات بل وإلى الضغط على القضاة - وهي عملية ليست صعبة ما داموا غير منتخبين ولا مختارين بالاقتراع ولا يزال معظم القضاة - في معظم الديموقراطيات- معينين بواسطة السلطة التنفيذية (وقابلين للعزل بواسطتها).

تعتبر تلك الحالة الأخيرة أكثر من سابقته إثارة للصدمة سواء على المستوى القضائي أو على المستوى الأخلاقي - وهما تتداخلان جدًا هنا فيما بينهما.

لاشك أن أعضاء التنفيذ - موظفين ووزراء - يؤدون عملاً صعباً على المستويين السياسى (أمام السلطة التشريعية، التى تحدد إن كانت تصرفاتهم تتفق مع التوجيهات التى حددتها) والجنائى (أمام السلطة القضائية التى تفصل فى أمور تتعلق بالمواءمة مع القوانين السائدة).

ولكن - وعلى الرغم من كل شيء - فإن تلك المسؤولية المزدوجة ليست مفروطة فى شيء، إذ تعتبر النتيجة الحتمية لواقع أن أى عضو من أعضاء التنفيذ، حتى لو لم يكن له سوى جزء متناهى الصغر من السلطة، فهو يظل يمتلك منها أكثر من أى مواطن «عادى» ويتعين عليه إذن أن يكون على استعداد لأن يبرر فى كل لحظة استخدامه لتلك السلطة أمام المواطنين «العاديين» (تعاظم «الواجبات» هنا، ليس إلا مقابل «الامتيازات»).

صحيح أنه يوجد اعتراض كثيراً ما يدفع به على هذا الاستدلال، إذ يقول المعترض: لو أن أحد الموظفين خرق القانون خلال تأديته لوظيفته فذلك يرجع فى أغلب الأوقات إلى تلقيه أمراً بعمل ذلك - أو لأنه لا يستطيع التقاى من ذلك إن كان يريد تنفيذ الأوامر التى تلقاها، أو باختصار، لأن وضعه الداخلى فى الهياراكية يؤدى به إلى اختيار واحد.

إن كان مثل هذا الاعتراض قائما على أسس سليمة فسيترتب على ذلك فى الواقع العملى أن أى موظف لن يكون أبداً مذنباً فى شىء ويكفيه للهروب من العدالة (لا من الضمير) أن يختبئ وراء الأوامر العليا. الوزير ذاته -فى نهاية الأمر- الذى قد يكون أعطى الأمر المخالف -يستطيع أن يتوارى خلف رئيس الحكومة- وهذا الأخير خلف «أسرار الدولة»، أو «مصلحة الوطن» أو «المصالح العليا للأمة».

لمثل هذه الحجة مصادقية نسبية من وجهة النظر القانونية - على الأقل فى حالة لو أننا تمسكنا بالتأويل «الوضعى» بل والـ«صورى» للقانون وللحقوق بشكل عام. يجب أن نسلم أن، من وجهة النظر الضيقة جداً تلك، ضيقة ولكن مفهومة حتى داخل تلك الحدود المحددة، سيكون من الظلم معاقبة موظف وجد نفسه مضطراً لمخالفة القانون حتى لا يفقد وظيفته (على حين لن يعاقب الموظف الأعلى درجة الذى أدت توجيهاته إلى أن يسلك مرءوسه الطريق غير الشرعى).

أين يوجد العدل إذن ؟

فى هذه الحالة أرى أنها فى معاقبة الاثنين: المرءوس لأن تصرفه كان خاطئاً عندما كانت أمامه فرصة (وأخلاقياً، واجب) عدم الطاعة، والرئيس أيضاً لأنه دفع مرءوسه إلى تصرف خاطئ.

هل سيقال إنه من القسوة أو من السهولة الكبيرة أن تعتب على موظف لأنه لم يطع رئيسه. ونحن نعلم أن بعض صور العصيان -فى

منطق تلك «الوحوش الباردة» التي هي الدول الحديثة، التي لا ترحم- قد تتبعها عمليات انتقامية خطيرة ؟ قد يكون لاعتبارات من هذا النوع بعض الجوانب المثيرة للاهتمام من وجهة النظر السيكولوجية، إذ هي تفسر لماذا «ينصاع» بعض الموظفين، إلا أنها غير ذات قيمة أخلاقية، ذلك لأنه من الواضح أنه إن كان واقع الرغبة في تفادي ضرر مادي بعدم الامتناع عن ارتكاب عمل غير قانوني، قد يؤخذ به كظرف تخفيفي لهذا العمل - فلن يوجد أحد ليحترم القوانين.

الجدل الدائر حول هذا الموضوع لا يمكن أن يوضح بأفضل من تلك «القضية» التاريخية المعاصرة وهي القضية التي رفعت ضد موريس بابون في عام 1997 لمشاركته في جرائم ضد الإنسانية، ولما كانت الوقائع المعنية تعود إلى فترة الاحتلال الألماني، فقد دفع صاحب الشأن - الذي كان أميناً عاماً لمحافظة الجيرون-د- بأنه لم يكن سوى أحد التروس في آلة الإدارة الفرنسية التي كانت مضطرة بدورها - بسبب الهزيمة- إلى الانصياع لأوامر السلطات الألمانية، ولا يستبعد على العمود أن يكون المحكومون قد وضعوا هذا الاستدلال في حسابهم بما أنه لم يحكم على بابون في نهاية الأمر سوى بحكم اعتباره جزء من الرأي العام مخففاً جداً.

إلا أن النقطة الهامة هي أنه حكم على بابون، أي أن حاجته قد رفضت في موضوعها. يرجع ذلك إلى سبب وجيه: كان في مقدور بابون -مثلما فعل آخرون- أن يستقيل في أي وقت من الأوقات (حتى

دون مخاطرة كبيرة) حتى لا يضطر إلى إطاعة أوامر هي في الوقت ذاته غير قانونية وغير أخلاقية.

أضيف للتدقيق: أعنى بكلمة أمر «غير شرعى» أمراً غير شرعى «فى ذاته» وهو الأمر بالقبض على يهود من أجل نقلهم إلى معسكر اعتقال. أنا لا أخذ فى الاعتبار هنا واقع ان الأوامر الصادرة لبابون من رؤسائه الهيراركيين (فرنسيين) أو، من السلطات الألمانية مباشرة، كانت فى جميع الأحوال غير شرعية، بما ان الأول كانوا يتبعون حكومة أمر واقع، هى حكومة المارشال بيتان، التى لم تكن تحظى بأى شرعية⁵ وأن الألمان كانوا يمارسون ببساطة حق الطرف الأقوى، حتى فى حالة لو أن الأمر الذى تلقاه بابون كان صادراً من رئيس مباشر يمارس سلطاته بصورة شرعية، بل فى إطار «دولة قانون» (احتمال غير واقعى) وكان سيعتبر مذنباً أيضاً لإطاعته تلك الأوامر.

لا يمكن الادعاء إذن بأن الجدل الذى أثارته قضية موريس بابون لا يودى إلى حل.

لهذا الجدل حل، ويرجع هذا لسببين.

5. حكومة المارشال بيتان التى عرفت باسم «الدولة الفرنسية» أو «مقام فيتى». استقلت من تصويت لبرلمان أعطاه «كافة السفطات». لم يكن الدستور الفرنسى لجمهورية الثالثة يتضمن ما يأتى لبرلمان منح «السفطات التكمالية» لأى فرد كان وقت أى ظرف. عمية التصويت المذكورة لم تكن إذن على أى أساس شرعى.

لأننا أولا وبكل بساطة بصدد نقاش حول تصورين للقانون: تصور «صورى» (الذى يعتبر واقعة إمكانية أن يكون أحد الأشخاص «مجبورا» من شخص آخر على القيام بعمل غير شرعى أمرا حاسما) وتصور أقل تضيقا للأمور (أو قل إنه أكثر قربا من روح القانون عن نصه) يرى أن أحدا لا يستطيع أن يبرئ نفسه بأن يدعى أنه وقع تحت «ضغوط» خارجية. إلا أن هذين التصورين ليست لهما قيمة متساوية. يفتح التصور الأول الباب على مصراعيه أمام كافة أنواع السوء؛ والثانى - وحده - يمكنه ضمان سيادة القانون. ولذلك يكون من مصلحة القانون إذن تفضيل التصور الثانى على الأول.

ثم، حتى لو أخذنا النقاش الدائر على أنه نقاش بين القانون والأخلاق، فإن مثل هذا النقاش لن ينتهى سوى لصالح الأخلاق. لاشك أن لا السياسة ولا القانون هما مجرد «ملحقات» للأخلاق. إلا أن هذا لا يمنع أن الأخلاق هى المصدر الوحيد الممكن للحق - المصدر الحى الذى يغوص فيه القانونيون كما يقول رونالد دووركن⁶ كلما طرحوا الأسئلة على أنفسهم حول الحق وكلما أرادوا تنقيحه أو إكماله أو إن هم اضطروا للفصل بين قاعدتين قانونيتين تبدوان متناقضتين.

لهذا السبب المزدوج لا يصح الاستشهاد بالبنية الهريراركية التى تتشكل منها أى سلطة كحجة تسمح للعاملين فى التنفيذى بالفكاك -عند

6. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. fr., Paris, PUF, 1995, p. 58-59.

ارتكاب الخطأ- من يد السلطة القانونية (كما هو الحال أيضاً بالنسبة «للأخطاء فى التنفيذ» أو «حالات الإهمال» التى سيتكرر التذرع بها إلى أبد الأبدن، وهى بتعريفها ذاته متضمنة فى كل ممارسة إدارية، فهى لا تعتبر -بالنسبة للمسئولين عن جهاز خدمة عامة- نريعة يمكن أن تسمح لهم بالهروب من اتهام بـ«الإهمال» تحت أى ظرف من الظروف).

لا يوجد ممثل واحد للدولة فوق القانون.

القاعدة ليست جديدة.

إلا أنه من الضرورى التذكير بها خاصة وأن «إجرام الدولة» -الإجرام الذى وضع تصوراته ونظمته ونفذته الدولة أو موظفوها- قد اتخذ أبعاداً غير مسبوقة فى قرننا هذا، وأنه يظل فى كثير من الأحيان دون قصاص وأنه حتى يومنا هذا يوظف -وفى بعض الأحيان على الرغم منهم- مدافعين عنهم يقفون فى جانب الذين يجدون أن «القضاة يزودونها حبساً»⁷.

7. ما أن فرغت من هذا الفصل حتى نشر ن بداية 1999 كتاب دانيال بن سعيد: من هو السياسي: نكى بنهى من محكمة التاريخ *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'histoire* (Fayard)

بصرف النظر عن التقدير الذى آكحه للأعمال السابقة لمؤلف يبدو أن هذا الكتاب يعطى من أوله حتى آخره من فكرة حافظة. كلا! الممارسة الحرة لسلطة القضائية لا تستهدف (وليس من آثارها) القضاء على النقاش السياسى الحق: إنه يقع على مستوى آخر بكل تأكيد: إلا أن التعاضل بين المستوى «السياسى» والمستوى «الحكامى» هو واقع يعين قوله وهو لا يمس قط -بل على العكس- قواعد المعسة الديمقراطية (ديموقراطية بدون فضاة ليست ديمقراطية) كلا! ن النهاية ليست «محكمة التاريخ» -فما أسوأ محكمة محكمة. ألا تقوم أحكامنا الأكثر عدلاً على ماضينا سواء الفردى أو الجماعى- على أى شىء آخر غير البعد الزمنى؟

لو أردنا أن يتوقف هذا الإجرام من التهرب من القصاص بل لو أردنا، بأفضل من ذلك، أن يتوقف تمامًا، فلا يوجد سوى طريق واحد: هو «دولة القانون».

«دولة القانون» ليست شيئاً آخر سوى دولة يعرف كل مواطن فيها أن حريته محمية بالقوانين.

أى، ويقول آخر أيضاً، دولة يكون فيها مبدأ «الفصل بين السلطات» محترماً بأكبر قدر ممكن من الدقة. حتى لو خاطرنا بروية القضاة «يزجون بأنفسهم» يومياً «فيما لا يعنيهم» مثلما يقول خصومهم.

الحرية فى موضع جدل

سمح الفصلان السابقان بأن تكون إحاطتنا ببعض الجوانب الهامة لتصور «الحرية» أكثر دقة.

نحن نطالب، من ناحية، الحكومة الديمقراطية أن تؤمن، مع حرية التعبير (التي تتبع منها الحريات الأساسية السياسية الأخرى) أن يسود كل من التسامح والعلمانية.

ومن ناحية أخرى نطالبها بإقامة «دولة القانون» بأن تحترم هي ذاتها (وجعل الآخرين يحترمونها) مبدأ «الفصل بين السلطات» - وهو الضمانة الوحيدة للمواطن فى ألا «يكون مقهوراً» من السلطات العامة.

جميع مناصرى الديمقراطية متفقون على أن أى نظام جدير بهذه التسمية مطالب بأن يلبنى هذا المطلب المزدوج.

إلا أن الديمقراطية التى قمت الآن بوضع خطوطها العامة ليس لها مناصرون فقط.

لها خصوم أيضًا. نوعان من الخصوم، حتى نكون مدققين - وهم يتشككون معا - كلّ بطريقته- فى الصلة المتميزة التى تؤكد الديمقراطية أنها تربطها بالحرية.

أنوى دراسة اعتراضاتهم فى هذا الفصل

مؤدى الاعتراض الأول هو نفى أن تكون الحرية، «فى المطلق»، أعلى «القيم» وتستاهل بالتالى الحماية.

والثانى هو نفى أن تكون الديمقراطية أصلح النظم لازدهار «القيمة» المذكورة.

هل الحرية خير ؟

عن أول الاعتراضين.

لنلاحظ أولاً أن ذلك الاعتراض يُدفع به فى سياقين متباينين تماماً.

لن أتوقف هنا عند الطريقة التى يعترض بها معتنقو «الفاشية» أو «الأصوليون» من كافة الأديان، على الحرية، فالواقع أن هؤلاء وأولئك لا يستهدفون سوى إقامة دكتاتورية (علمانية أو دينية ثيوقراطية). إلا أنه من الصعوبة بمكان إقامة نقاش مع مؤيدى الدكتاتورية لأن اقتناعاتهم الأساسية غير قابلة للفهم من أى شخص يود التمتع بأقل قدر من الحرية فى حياته اليومية. نلمس هنا مسألة متنامية الأبعاد عبر عنها بوضوح

ريتشارد رورتى¹، وهى لا تخرج عن كونها مسألة حدود العقلانية: لا توجد للأسف حجة «متعالية» تسمح بالإثبات النهائى لماذا تُفضّل الديمقراطية على عكسها. خيارا فى الغرب واضحة: ومع ذلك لا توجد «ديالكتيكية» واحدة -مهما كانت دقيقة- تستطيع أن تمكننا من فرضها على الذين -سواء الفاشيستين أو الأصوليين- لا يشاركوننا معتقداتنا الأساسية.

ومع ذلك يستطيع الاعتراض ذاته الموجه إلى الحرية هذه الموهبة أن يتخذ صياغة أكثر جدارة بالاحترام. هذه الصياغة، التى تقبل فتح باب المناقشات، هى التى نعثر عليها فى الفلسفة الإغريقية فى صورتين متباينتين: صورة راديكالية عند أفلاطون، وأخرى أكثر اعتدالا لدى أرسطو.

1. بالنسبة لرورتى تعوق الديمقراطية «شئ» بداهة ولا يمكن إثباته بطريقة «أكثر وضوحاً» من أى «استدلال» سياسي. هذا ما سجدحه فى نفس يرجع إلى 1984 بعنوان «أولوية الديمقراطية على التسعة»، والذي استعاده ريتشارد رورتى فى:

Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers, 11)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, trad. fr., *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Paris, PUF, 1994

عاد رورتى مرة أخرى إلى هذا الموضوع فى الإغواء «البراغماتى» فى: *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 30)

فى هذا الكتاب يسوئى رورتى من دوى قوله، إن أهم خصائص الديمقراطية هو فى نفس الوقت، «أهم» نسبى فى مقدار أقر من الآلاء عن أى نظام آخر» وإن هذا الاعتقاد غير قابل للاستنتاج من أى مقدمة معينة أكثر «يقينا» منها.

قد يبدو مدهشا أن نعرف أن لا أفلاطون ولا أرسطو ولا أستاذهما المشترك سقراط - هؤلاء المؤسسون للتراث الفلسفى الغربى - كانوا من مناصرى الديمقراطية. إلا أن الأدهش هو أن ثلاثتهم نددوا بالأخطار التى قد يتعرض لها المجتمع السياسى من الإفراط فى الحرية، وهو مما تودى إليه الديمقراطية - علما بأن الديمقراطيات الإغريقية (الوحيدة التى كانوا على علم بها) كانت أبعد من أن تكون قائمة على الحرية، ولا هى حتى جعلت من الحرية أولى «القيم» بالنسبة لها.

لنتذكر أن كلمة «ديموقراطية» ظهرت فى النصوص الإغريقية فى القرن الخامس قبل الميلاد، للتدليل على نموذج من الحكومة «الشعبية» لم يكن مطبقا حينذاك سوى فى بعض «المدن» (*polis*) كانت تشكل دولة مستقلة، لا تتضمن سوى عدد محدود من السكان - مجتمعين فوق مساحة محدودة من الأرض.

كانت المدينة الإغريقية تستطيع إذن أن تمارس صورة من الديمقراطية «المباشرة» وكان «المواطنون» الذين كانوا يذعنون كثيرًا للاجتماع فى مكان عام واحد (*agora*)، يناقشون معا أمور ذات اهتمام عاد، ثم يلجؤون للتصويت لإصدار القوانين أو لاتخاذ القرارات التى تؤثر فى مستقبلهم المشترك. مبدأ التصويت هو مبدأ المساواة الحسابية: المواطن يساوى صوتًا، والواقع هو إذا كانت هناك «قيمة» أساسية واحدة فى المدينة الديمقراطية، فهى المساواة فى الحقوق السياسية (*isonomia*) بالنسبة للرجال «الأحرار». أما بالنسبة للقوانين والقرارات،

فتطبيقها مناط به بموظفين يعتبرون مسئولين أمام جمعية المواطنين وكانوا يختارون في العادة بالقرعة. وكان تكليفهم قصير المدة: من بضعة شهور إلى يوم واحد. كانت تؤدي لعبة الاحتمالات إذن إلى أن كل مواطن كانت أمامه فرص كبيرة لتأدية وظيفة تنفيذية أو قضائية مرة واحدة على الأقل في حياته.

هذا النظام الذي قد يبدو للوهلة الأولى مناسباً للديموقراطية ليس «ليبراليا» على الرغم من ذلك، لثلاثة أسباب.

السبب الأول: لم يفكر الإغريق -مثلهم مثل كافة شعوب العصور القديمة- في فصل السياسة عن الدين. كانت كل مدينة موضوعة تحت رعاية الهة معينة، وكل مواطن كان عليه تبجيل الهة مدينته. يكفينا مثل واحد للتذكير بسلطان هذه العقيدة: هو مثل سقراط. أعلن في عام 399 قبل الميلاد عن إدانة سقراط ثم حكم عليه (بسبب رفضه أن يقترح بذاته العقوبة التي يفضل تطبيقها عليه) بالإعدام لأسباب سياسية ودينية لا يمكن فصلها عن بعضها. واقع الأمر هو أن المحكمة الشعبية التي تولت النظر في قضيته (على أساس شكاوى قدمت ضده) أخذت عليه أنه «يفسد الشبان» - أي أنه يحثهم على التحول عن الهة المدينة وعن القواعد الأخلاقية التي حددها التراث.

حاول سقراط كثيراً -في دفاعه عن نفسه- إثبات أنه مثالي في تدنيه - دون جدوى إذ أنه لم يفلح في إقناع قضاة بذلك. فقد اعتبر حثه

للشبان على التفكير بذاتهم بدلا من الانصياع للأفكار الموروثة، خرقا للعقيدة التي كانت ترى أنه يتعين عدم مناقشة الموروثات المدنية ولا الآلهة التي كانت قائمة عليها ؛ فهو بانتقاده لديموقراطية أثينا قد انتقد الدين الذي تقوم على أساسه وإذا كان تاريخ الفلسفة قد دأب منذ أفلاطون - على القول بأن سقراط كان على حق، إلا أنه يتعين التسليم بأن هذا الأخير قد أذنب بالفعل بارتكاب جريمة عظمى طبقا لمسا تنص عليه قوانين أثينا، أى أن الهامش الذي كانت تتركه الديموقراطيات الإغريقية لحرية التعبير كان محدودا للغاية بالمقارنة بـ«معاييرنا» الحالية - على الأقل -.

السبب الثاني: كانت المعايير المحددة لصفة «المواطن» هي أيضا تقييدية للغاية. فبالنسبة لأثينا، على سبيل المثال، كان على الفرد الذي يمكنه أن يصبح مواطنا أن يكون ذكرا، ولد «حرا» من أبوين أثينيين؛ وبالتالي توجد ثلاث فئات من الجنس البشرى لا يمكنها أبدا أن تشارك في المواطنة، وهى: النساء والأجانب والعبيد.

لا يُعد إقصاء المرأة من ساحة العمل العام سمة يختص بها اليونان ولا حتى الحضارات القديمة. بل هو نوع من الأفكار المسبقة التي ستستمر قائمة لفترة طويلة، بما أن حق التصويت لن يمنح للنساء في معظم الديموقراطيات الغربية سوى بعد الحرب العالمية الثانية وأنه أبعد من أن يكون مقبولا بشكل عام خارج الغرب.

إقصاء الأجانب يعود هو الآخر إلى فكر مسبق واسع الانتشار. إلا أنه يتعين علينا أن نسجل أن الأجانب المقيمين في أثينا كان يعترف لهم -بدلاً من وضعيّة سياسية أو مدنيّة ما- بوضع اجتماعي هو أبعد من أن يكون تافهاً، بما أنه كان يسمح لهم بممارسة مهنتهم: أي وظيفة الـ«métèque» وهو تعبير لم يكن يتضمن في معناه أي شبهة تحقير.

إما عن إقصاء العبيد فهو أسوأ الفئات الثلاث بما أن الرقيق كلنوا، على الرغم من وجود إجراءات لعنفهم، مجردين ليس فقط من أي نوع من الحقوق بل من صفة الكيان البشري ذاتها، إذ كان استمرار الديمقراطية معتمداً على ذلك. إذ كيف يمكن للرجال «الأحرار» أن يجدوا عملياً الوقت المطلوب للمشاركة في الاجتماعات العامة، لو لم توجد تلك اليد العاملة القابلة للتشكيل والتسخير كيفما يراد لها؛ ومن أين لهم أن يجدوا الوسائل المالية الضرورية لممارسة بعض المهام الرسمية؟ لا غرو إذن، في مثل تلك الظروف، أن نجد أرسطو قد اضطر أن يكرس للرق الصفحات الأولى من كتابه «سياسات» (الكتاب 1، b 1253 - 1255 b). استهدفت تلك الصفحات -قبل كل شيء- تفنيد وجهة النظر (التي شاعت فيما يبدو في القرن الرابع قبل الميلاد) القائلة إن الرق ليس قدراً «طبيعياً» (*phuser*) كما كان يعتقد حتى ذلك الوقت.

لم تكن الديمقراطية «المباشرة» كما كان يمارسها الإغريق ممكنة، لأن السكان كانوا قليلي العدد ويحتلون في تجمعهم مساحة محدودة من الأرض فقط، وإنما هي كذلك أيضاً (كما رأى روسو بوضوح) لأن

المواطنین كانوا معیین تماماً من همّ كسب قوت يومهم وأن كلمة العمل كانت محملة فی المجموع بمعنی تحقیری ولأن اليد العاملة «بدون مقابل» كانت متوافرة وهی التي يوكل به إليها بقدر كبير من عدم المبالاة، خاصة وأن اليد العاملة فی المدن الإغريقية كانت من أصول أجنبية مما كان يدعم الأسباب الدافعة لإقصائها من أى مشاركة فی الشؤون العامة، بل من تصور «البشرية» ذاته.

مجمال الأمر إذن هو ان الديموقراطية اليونانية هی أبعاد من أن تكون ديموقراطية «للجميع» بل هی «أوليغاركية» أو حكم القلة وهی لا تسمح «لنخبة» صغيرة من التمتع بالحرية إلا لأنها تقوم على القمع اللامحدود لعدد أكبر بكثير من البشر.

وأخيراً: السبب الثالث: لما لم يكن موظفو التنفيذ موزعين فی المدن الإغريقية - فيما عدا بعض الاستثناءات - سوى بقدر صغير للغاية من السلطة - فقد كانوا فی قبضة التشريعی بالكامل. تسبب هذا الغياب للفصل الحقيقي بین السلطتين فی وجود خطر دائم، هو خطر أن يمارس «حزب» الأغلبية فی مجلس الشعب نوعاً من «الديكتاتورية» على المدينة.

وبناء عليه فمن الممكن ببساطة تلخيص الديموقراطية اليونانية فی تاريخ صراع جماعات لا ينتهی بین حزب «أرستقراطي» وحزب

«شعبى»، حول السلطة المطلقة. لنتوقف مع ذلك هنا -دون أن ندخل فى التفاصيل الخاصة بتلك السلطة المطلقة- أمام واقع كانت له آثار قوية سواء بالنسبة لتاريخ الفلسفة أو بالنسبة للديموقراطية، وهو واقع أن لا سقراط ولا أفلاطون ولا أرسطو أدى أى دور فى الجانب «الشعبى».

لاشك أن «الحزب» الأرستقراطى فى أثينا لم يخطط أبداً، للانقلاب على الديموقراطية. كانت تمثل هذه الحركة الهدامة آثار خطيرة - كما أثبت ذلك الحكم على سقراط بالموت لمجرد الاشتباه فى أنه أبطن أفكاراً من ذلك النوع. «الحزب» الأرستقراطى مجبر على قبول قانون المدينة إلا أنه حدد لنفسه هدفاً هو التفادى من أن تتحول «الديموقراطية» إلى «ديماجوجية» أى منع القطاع الأكثر «فقراً» أو الأكثر «شعبية» بين المواطنين من أن تكون له اليد الطولى على ذلك المجلس.

موضوع اللعبة هنا يدخل فى نطاق «الانشقاق»: «انشقاق» بين ما يُسمى بالـ«شعب» من جهة و«العامة» من جهة أخرى. فى ذلك الوقت أيضاً كان حكم الشعب بالشعب شيئاً يصعب على الأرستقراطية التسليم به. أما حكم الشعب بـ«العامة» فقد كان غير محتمل على الإطلاق.

أى وبكلمات أخرى كان قطاع صغير من جماعة المواطنين الأثينيين يعمل على إبعاد أغلبية هذه الجماعة عن الحكم إذ أن ذلك القطاع الصغير كان يرى تلك الأغلبية أدنى من الناحية الاجتماعية وغير كفء من الناحية الفكرية. كان أفلاطون منتقياً لهذا القطاع الصغير. ولذلك فإن الإدانة الأفلاطونية للديموقراطية تعود فى جوهرها إلى هذا

الوضع الفكرى الذى كان عليه أفلاطون - وهى «أكثر الإدانات قسوة» على الإطلاق لهذا النوع من الأنظمة حسبما يقول ليوستراوس².

ماذا يقول أفلاطون ؟ إن عيب الديمقراطية الأول يأتى - كما أشير إلى ذلك سقراط- من أن القرارات تؤخذ فيها على أساس معيار صورى (أغلبية الأصوات) وليس على أساس الكفاءة أو المعرفة. يترتب على ذلك أن فكرة «عادل» و «غير عادل» وأيضاً فكرة «الخير» و «الشر» أفرغت من مضامينها بالكامل. وبما أن سلوك المواطنين لا يخضع فيها لأى قاعدة فإن «حرية» كل فرد تتدهور لتتحول بسرعة إلى «تسيّب». وإن مثل هذا الوضع يؤدى على الفور إلى خطر وقوع «الفوضى»، وهى مخاطرة لا تستطيع المدينة الفكاك منها سوى باللجوء إلى «الاستبداد» أى إلى أسوأ صورة يمكن تصور ها للحكم. (الجمهورية، الكتاب III، 555 b - 562 b).

ترياق مثل هذا الانحراف موجود. يرى أفلاطون أنه يكمن فى اختيار مقابل على الناحية العكسية تماماً التى تقوم عليها الديمقراطية: أى اختيار عدم انتماء الحكم إلا على الذين «يعرفون» «المدينة الفاضلة» التى تصفها الفصول من IV إلى VII من كتاب الجمهورية مقسمة إلى ثلاث طبقات مرتبة فوق بعضها بكل دقة. عند القاعدة توجد الطبقة

2. Leo Strauss. *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (1959), trad. fr. Paris, PUF, 1992, p. 40.

الأكثر تعداداً طبقة «العمال» - التي يتعين إقصاؤها من أى مشاركة فى الشئون العامة. تقف على مستوى أعلى طبقة أقل عدداً هى طبقة «المحاربين» المكلفة بالدفاع عن المدينة. وعند القمة توجد الطبقة الأقل عدداً من «الفلاسفة - الملوك».

المناداة بأن تكون الكفاءة هى المعيار الأوحد للمقدرة على الحكم يعنى فى واقع الأمر أن الفلاسفة يصبحون الحكام بما أن الفلسفة هى صورة المعرفة العليا تلك التى تجمع المعارف جميعاً. الأرستقراطية التى يحلم بها أفلاطون هى إذن أرستقراطية المعرفة أو كما نطلق عليها اليوم «الخبرة». ولذا نستطيع أن نعتبرها دون مغالاة السلف الأول لكافة الصور الحديثة للتكنوقراطية.

بالنسبة لأرسطو (علماً بأنه ليس أرستقراطياً ولا أثينياً) فنقده للديموقراطية يقوم على فكرة قريبة جداً من سقراط وأفلاطون. الديموقراطية خطيرة لأنها تسمح لأغلبية الشعب أن تهيمن؛ ولكن بما أن أغلبية الشعب علمها قليل، فهى مدفوعة بالطبع لمسيرة أدنى الغرائز. فيما عدا ذلك النقد فالحالة التى عليها النص الذى نعرفه تحت عنوان سياسات من فجوات وبسبب استحالة قراءته فى عدة أماكن - تجعل من الصعب تأويل فكرة أرسطو تأويلاً سليماً.

يندو أن أرسطو يميز ثلاث صور «مستقيمة» للحكم أو للدستور (*pointera*): الملكية والأرستقراطية وما يسميه مرة أخرى بولييتيا

politeia وهو التعبير الذى ترجم عندئذ بـ«الجمهورية» أو بـ«الحكومة الدستورية» - وثلاثة أشكال «فاسدة» التى هى «انحرافات» للثلاثة الأول وهى: الاستبداد وحكم القلة (الأوليغاركية) والديموقراطية (سياسات، كتاب III، 1279 a).

ما زال المعلقون يتناقشون حول مسألة إن نعرف أن كان يفضل الأرستقراطية أو «الحكومة الدستورية». إلا أن الفرق بينهما بسيط للغاية وذلك لأنه إذا كانت تلك هى «حكومة الأفاضل» (أى الأكثر «فضيلة» أو -وهو الشيء نفسه - الأكثر «علما» فإن الأخرى لا تبعد كثيرا عنها بما أنه يبدو أننا بصدد صورة من الحكم تخلط بين بعض سمات الأوليغاركية (حكومة «الأغنياء») مع بعض سمات الديمقراطية (حكومة «الفقراء») أو باختصار «يخفف» من الأولى بواسطة الأخرى وذلك بالتحديد حتى يتفادى من السقوط فى عيوب الأولى والأخرى.

من الناحية التاريخية تقوم الديمقراطية اليونانية، إذن، على المساواة (بين حقوق الرجال «الأحرار») أكثر من قيامها على فكرة الحرية (فى المطلق). ولكن تسمح -بضمانها المساواة بين المواطنين بـ«سيادة الأغلبية». ولكن يرى كل من سقراط وأفلاطون أن تلك السيادة تؤدى فوراً إلى استبدادية الفرد، على حين يعتبرها أرسطو استبدادية «الجماهير» - وهو يرى أنها ليست بأفضل منها.

منذ ذلك الحين ويطارد شبح حكم مزدوج مسبق الفلسفة الغربية.

فمن جهة تتسبب الديمقراطية حتميا في «إسراف» للحرية يقترب بها من الفسق.

ومن جهة أخرى لا يتسبب هذا «الإسراف» في النهاية إلا في تدمير الديمقراطية - أو استبدالها بصورة سياسية أخرى أكثر مقتا.

هل نود التفادي من الوصول إلى مثل تلك النتائج المتطرفة ؟

لا يوجد في هذه الحالة حل آخر غير الاستغناء عن الفكرة التي تقول إن الحرية هي «الخير» الأثير - بل عن الفكرة التي تقول إنها «خير» أصلا.

يعطى سقراط وأفلاطون وأرسطو المثل. ولا يتعد كثيرا أحد أقوب تلاميذهم لهم، ليو سترأوس، من السير على خطاهم؛ ذلك لأنه على الرغم من أن سترأوس ليبرالي (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة) وحتى إن اضطر -ليهرب من اضطهاد النازيين- إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة، فإن النظرة التي يلقيها على ديموقراطية «الجماهير» هي نظرة «شخص محافظ» يعتبر أن الحرية هي في نهاية الأمر أقل أهمية من «الفضيلة» و «المعرفة» و «الامتياز» عموما. ويقول آخر ليس سترأوس من الذين يرون أن الفلسفة السياسية الإغريقية قد تم «تخطيها» أو تم «دحضها»³.

3. نفس المصدر ص 40-44.

ومع ذلك لا يمكن أن نطالب معاصرنا بالعودة دون أى صورة من صور النقاش، إلى الفكرة الإغريقية عن «الامتياز».

لنفترض أن الحرية ليست فى جميع الأحوال «الخير» الأعلى وأنه قد يفضل عنها فى بعض الأحوال «أخيار» أخرى. إلا أنها تظل «خيراً». خيراً لسنا مستعدين للاستغناء عنه دون شروط.

لا يعتبر النقد السقراطى للديموقراطية إذن من غير أساس. فلأن قاعدة الأغلبية لا تعطى أى أهمية لـ«الكفاءة» فهي أبعد من أن تكون قاعدة مثلى. والتاريخ زاهر بأمثلة لمواقف أخطأت فيها الأغلبية تماماً لأنها رفضت الاستماع لـ«هؤلاء الذين يعرفون»، بالإضافة إلى الواقع المتمثل فى أن قطاعاً من المجتمع يستطيع أن يفرض، معتمداً على الواقع البسيط الذى هو حصوله على الأغلبية، على الآخرين، ليس فقط هذا القرار السياسى المشكوك فيه أو ذاك وإنما أيضاً هذا التصور الأخلاقى الخاص أو ذاك. يشكل هذا الواقع -فى حد ذاته- سبباً وجيهاً فى التخوف من «استبداد الأغلبية» الذى تحمله فى طياتها كافة الديموقراطيات (سواء المباشرة أو غير المباشرة) وهو ما استشعره تماماً عبر التاريخ مفكرون مختلفون مثل أفلاطون وكانط وتوكفيل⁴.

4. مصدر تعريب «استبداد الأغلبية» هو بالتأكيد الفصل السابع الشهير من الجزء الثانى من كتاب توكفيل عن الديمقراطية فى أمريكا. وفى الفصل 2 من الجزء الأول من الكتاب ذاته يوجد أيضاً سجل حافل من آراء توكفيل تشكك ديموقراطياً فى قوة القانون لتصوراتها الخاصة عن الأخلاق. هذا هو ما فهمه بعض المؤرخين فى أمريكا (بذكر توكفيل باسمكار القانون الذى اعتمدته مستعمرة كولومبيكتات عام 1650). وهو القانون الذى يعاقب (هذا أيضاً!) الزنا كجريمة وكان يدين أيضاً تدوير التسمان!

ومع ذلك فلم يجد أحدٌ منذ خمسة وعشرين قرناً - قاعدة أبسط ولا أكثر فاعلية وأقلّ تعرضاً للتشكيك ومعتمدة على شكل واسع، مثل قاعدة الأغلبية تلك التى تسمح لمجموعة من الأفراد أن يتفقوا حول قرار ما، ولا نظاماً أفضل من الديمقراطية لحماية الحرية - ذلك «الخير» المرغوب جداً حتى لو لم يكن هو «الخير» الوحيد أو الأوحد المرغوب فيه.

يترتب على ذلك أن النقد السقراطى، الذى يعكس حقيقة زمانه وطريقة للتفكير وليا مع الزمن، فهو فقد الكثير بالطبع - إن لم يكن صلاته الدقيقة بالواقع فقد فقد على الأقل جزءاً كبيراً من واقع المعاصرة.

هل الحرية الصورية تظل حرية ؟

نصل الآن إلى الاعتراض الثانى الذى يواجهه مؤيدو الديمقراطية، والذى يؤكد أنه نابع مما تؤكد التجربة: هو الذى يرى أنه لا توجد ديمقراطية واحدة تسمح فعلاً بانتصار الحرية.

هو إقرار يمكن أن يأخذ عدة صور، من الصورة «الضعيفة» إلى الصورة «القوية». الصورة الضعيفة: لا توجد ديمقراطية واحدة (بكل أسف) كاملة (ولكن يمكن تحسينها جميعاً). الصورة القوية: تقوم كل ديمقراطية على كذبة (ولا يمكن تحسين أى منها).

الصورة الأولى من صور الاعتراض تعبر عن تفاهة لا تقبل النقد ولكنها لا تبرهن على شيء.

الصورة الأخرى، على العكس، هي حقيقةً مقلقة.

هذه الأخيرة هي التي نجدها مثلاً عند خصوم الديمقراطية المعاصرين الذين هم مارتن هايدجر وميشيل فوكو (وهما فيلسوفان أقل تناقضاً فيما بينهما عما يعتقده البعض).

لا أعود هنا إلى هايدجر: فالتزامه بالفكر الوطني-الاشتراكي يكفي لتفسير السبب في أنه لم يتردد في مماثلة أمريكا بالاتحاد السوفيتي، بين الديمقراطية والستالينية «من وجهة النظر الميتافيزيقية» (أى ضد أى تفكير سليم).

إلا أن الذى يثير حيرة أكبر هو تعاطف فوكو مع بعض التيارات المتفرعة من الحركة النقضوية التى لم تتردد هى أيضاً فى بداية السبعينيات فى مقارنة فرنسا بأسوأ الأنظمة «الاستبدادية» (أو فى اتخاذ مواقف «إنكارية» فى المناسبات).

من المستحيل ألا نستشف من نصوص تلك الفترة -الكره الذى كان فوكو يكنه فى ذلك الزمن للديمقراطية عموماً. ما هى حججه؟ يمكن تلخيصها فى بعض الجمل: الديمقراطية نظام يقوم على احترام القانون، نظام «قانونى» وبالتالي «شكلى» تحت ذريعة منح حقوق متماثلة لكافة المواطنين وهو يحجب عن طريق النفاق واقع أن هؤلاء المواطنين هم فى الواقع أبعد من أن يكونوا أحراراً أو متساوين (ولن يكونوا أبداً).

سواء فى الديموقراطيات أو فى الأنظمة الأخرى، يوجد الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، المسيطرون والمسيطر عليهم. الديمقراطية «البورجوازية» هى فقط أكثر إثارة للمقت من الأنظمة الأخرى بمقدار ما هى النظام الوحيد الذى يقوم -بدلاً من الاعتراف بواقع الأشياء هذا- بإنكاره أو بالادعاء أنه ليس مهماً.

من هنا ينبع ذلك الاتهام الذى يظهر على السطح فى أولى المحاضرات التى ألقاها فى الكولاج دو فرانس وهو الاتهام الذى يصيغه فوكو صراحة فى عام 1978 فى محاضرة ألقاها فى طوكيو: «الفاشية والستالينية لم تكونا -فى نقاط عديدة- سوى امتداد لسلسلة من الآليات التى كانت موجودة أصلاً فى النظم الاجتماعية والسياسية فى الغرب»⁵. أعاد هذا الاتهام فى عام 1982 (قبل وفاته بسنتين). فى نص شارك به مع نصوص أخرى لأخرين وضمت فى كتاب جماعى نشر فى الولايات المتحدة، كرر الفيلسوف قوله إن أحد الأسباب وراء اهتمامه الكبير بالفاشية والستالينية على المستوى النظرى هو أنه «على الرغم من تفردهما التاريخى» فإن هاتين الصورتين من صور السلطة هما أبعد من أن تكونا «جديديتين تماماً» بل إنهما ببساطة «استخدمتا ووسعتا من الليات موجودة فى معظم المجتمعات الأخرى. باختصار أنها اكتفت بشكل عام بإعادة استخدام «أفكار وإجراءات عقليتنا السياسية» -الضمير «نا» عائد هنا على ديموقراطيتنا»⁶.

5. Michel Foucault, *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t. III, p. 535.

6. *Ibid.*, t. IV, p. 224.

عاد الفيلسوف جورجيو أجامبن في الكتاب الأول من أحد آخر مؤلفاته: *هومو ساسار*, *Homo Sacer* (1995) للحديث عن هذا الجانب المحير في فكر فوكو، واجتهد في تبريره بطريقتين متكاملتين: من وجهة النظر النظرية ومن وجهة النظر التاريخية.

فمن جهة لم تتوقف مختلف النظريات الغربية الخاصة بالسلطة السياسية منذ أرسطو على تعريفها بواسطة علاقاتها التفضيلية مع «الحياة العارية» بالمعنى البيولوجي للكلمة - إما بأنها سلطة «اجعله يعيش» أو كسلطة «اجعله يموت» (أو الاثنان معا). من هنا تكون أى سياسة غربية ما أسماه فوكو «بيوبوليتيك» «biopolitique» أو «سياسة حياة»؛ ولكن إذا كانت الـ«بيوبوليتيك» بعدا مشتركا بين الديمقراطيات والنظم «الاستبدادية» فلا يوجد بالتالى أى فرق فى طبيعتهما يفصل الاثنين عن بعضهما، إذ يكتفى الأواخر بالدفع بما فعله الأوائل إلى «الذروة». فى الختام يقول أجامبان: «التصنيفات السياسية التقليدية (يميز ويسار، ليبرالية وديكتاتورية، خاص وعام) تفتقد الوضوح وإمكانية فهمها ما أن تصبح الحياة العارية مرجعها الأساسى وتدخل عندئذ فى نطاق من اللامبالاة⁷». تأكيد كالمطرفة، يتساوى فى إشكالياته مع النظرية التى تقول إن كارل لوفث (تلميذ هايدجر) هو أول من لاحظ (فى نص خصصه للحديث عن كارل شميت) هذا «التسئيس للحياة»

• 7. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I: le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 132.

المتمثل في «تلك العلاقة الغريبة من التقارب الشديد الذي يجمع الديمقراطية والاستبدادية»⁸.

من جهة أخرى وعلى مستوى تاريخي محض، يثير أجامين في عدة أماكن من كتابه موضوع السهولة التي تحولت فيها الديمقراطيات، في هذا القرن (العشرين)، إلى دول ديكتاتورية (والعكس صحيح). ويشير أيضا إلى واقع أن الأولى مارست على نحو شائع ما اصطلح على نسبة إلى الأخرى - وفي كثير من الأحيان معها. فعلى سبيل المثال فإن معسكرات الاعتقال الأولى لم تنشأ في زمن الرايخ الثالث وإنما أقامتها جمهورية فيمار (1923)، والتجارب الطبية - المميتة في كثير من الأحيان أجريت على السجناء في الولايات المتحدة منذ 1928، وأن عدداً من الدول الديمقراطية لا تزال تعطي نفسها سلطات مفرطة مثل سلطة اختراق أسرار الاتصالات التليفونية الشخصية وتحديد المعايير القانونية للوفاة البيولوجية - أو الحبس التحكيمي للأجانب الذين يريدون الاعتراف بهم كلاجئين في «مناطق انتظار» تشبه «المعسكرات» (أي في أماكن تعلق فيها كل شرعية).

لن نشك في حقيقة تلك الوقائع، فلا يوجد من يجهل بالفعل حدوث رقابة وتعذيب في الديمقراطيات كما يحدث ذلك في الدول «الاستبدادية». ولكن يمكن أن نعترض على أجامين أن ذلك لا يبرهن على شيء: ذلك لأنه إن حدثت رقابة أو تعذيب في إحدى

8. *Ibid.*, p. 130.

الديموقراطيات فهو يحدث على الرغم من الديمقراطية وبانتهاك لمبادئها الأساسية - على حين أن النظم «الاستبدادية» بحق هي التى لا تعتبر فيها الرقابة والتعذيب مخالفتين للقانون.

إلا أن هذه ليست المشكلة الحقيقية. إنها موجودة فى غير هذا أى فى واقع أكثر وضوحاً ولا يقبل أى جدل ويكفى التعامل معه بجدية للهروب بصعوبة من نتائج أجامين وفوكو ألا وهو واقع أن كل الشعوب تمزقها فروق عدم المساواة فى الثراء فى المكانة الاجتماعية والسلطة وأن كل حياة داخل المجتمع تشبه فى نهاية الأمر «حرباً للجميع ضد الجميع» - وأنه يصعب تصور كيف أن الديمقراطية تستطيع أن تكون النظام الوحيد الذى لا «يخفى حرباً اجتماعية» من ذلك النوع.

فوكو يصيغ هذا الواقع الصريح فى عدة أساكن من أعماله وخاصة فى محاضراته المسماة «يتعين الدفاع عن المجتمع» - التى ألقاها فى الكولاج دو فرانس عام 1976.

هذه المحاضرات التى لم تنشر سوى مؤخراً (1997) تبدأ بهذا الإعلان الذى يقول إنه يتعين قلب مقولة كلوزفنتس⁹ الشهيرة والتأكيد على أن «السياسة هى الحرب المستمرة بوسائل أخرى»¹⁰.

9. Carl von Clausewitz, *De la guerre* (1832-1834), trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1955, p. 28.

10. Michel Foucault, *«Il faut défendre la société»*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 16.

لننتقل إلى الدرس الذى ألقاه فى 21 يناير 1976 والذى يقدم فيه فوكو الأسباب التى تدعوه إلى استخدام تصور «الحرب» كـ«أداة تحليل» لعلاقات السلطة. ويفسر ذلك بأن علاقة السلطة عادة ما تكون فى مضمونها علاقة «صراع حتى الموت». وأنه يتعين «إدراك وإعادة اكتساب نوع من الحرب البدائية والمستمرة» تحت الدولة (حتى الدولة الديمقراطية) وتحت قوانينها وسلامها. مبدأ إمكانية فهم الشأن السياسى لا يمكن البحث عنه فى أى مكان آخر غير ذلك المخضب «بدماء وطين المعارك» - قاصداً بذلك -بطبيعة الحال- معارك تاريخية حقيقية: «يولد القانون من معارك حقيقية، [...] من مجازر [...] لها تواريخ وأبطال ارتكبت أعمال بشعة؛ يولد القانون من مدن أحرقت وأراض اجتاحت. يولد القانون مع هؤلاء الأبرياء المشهورين الذين يلفظون أنفاسهم الأخيرة مع طلوع شمس يوم جديد. إننا جميعاً فى حرب ضد بعضنا البعض، و«لا يوجد فاعل محايد»، وأخيراً فهذه الحرب هى أبعد من أن تكون «منتهية» ويضيف فوكو: «المعارك الحاسمة مازالت يُعَدُّ لها». «المعركة الحاسمة ذاتها- يتعين علينا الانتصار فيها...»¹¹.

نخطئ لو أننا قللنا من أهمية مثل هذه التصريحات أو لو أننا اعتبرناها ضرباً من المباهاة «اليسارية».

لاشك أن «خطاب الحرب» هذا يعتبر جزءاً لا يتجزأ من اللغة «الثورية» المميزة، إلا أنه لا ينتمى إليها ولا هو خطاب ابتدعه اللغة تلك.

11. Ibid., p. 40-44

إنه على العكس خطاب قديم للغاية، خطاب يُعزى فوكو ذاته أبوتيه -الذى يبدو أنه لم يعرف لومار دى بالـج- إلى بولانفيليه، المُنظر الرجعى جدا لـ«حرب الأجناس»، الكتاب الذى التقينا به فى الفصل السابق - إلا أن صياغته الأكثر بلاغةً توجد عند أحد «الورثة» بعيدى النسب (إن صح القول) لبولانفيليه، والذى لا يحب فوكو، ذكره وباللها من مفارقة - وهو: كارل ماركس.

ذلك لأننا نعرف أن فوكو يؤكد بإصرار فى كل المناسبات ويحدد أنه ليس ماركسيا.

وهو فى الواقع غير ماركسى بمقدار ما أنه لا يعير أى اعتبار لـ«المادية التاريخية» وأنه يهزأ من التفسيرات التاريخية التى تجعل الاقتصاد يودى دوراً حاسماً فى «نهاية الأمر».

ومع ذلك فلندقق فى الأمر. كان فوكو قد بلغ العشرين فى عام 1946 عندما كان الحزب الشيوعى الفرنسى، «حزب من أعدموا رميا بالرصاص» فى أثناء المقاومة، تتحدد فيه وحده، كافة أنواع الشرعية الثورية. وقد انضم إلى هذا الحزب من 1950 إلى 1953. وقد ظل بعد هذا التاريخ الصديق الحميد لأحد أساتذته القدامى فى المدرسة التعليمية العليا، الفيلسوف الماركسى: لويس التوسار.

إلا أن التوسار -وإن كان قد غير كثيراً من طريقتنا فى قراءة ماركس- لم يقترب قط من العقيدة الأساسية (التي عرضت للمرة الأولى

في *مانيفستو الحزب الشيوعي* التي ترى أن كل مجتمع يتشكل نظامه حول «صراع الطبقات» -والذي يتعين بالضرورة على الدولة ألا تقف فيه موقف الحَكَم- وعليها أن تكون فاعلة وملتزمة.

وعندما يعالج التوسار، في مقال نشر عام 1970¹²، مسألة «أجهزة الدولة» تلك، التي هي الإدارة الحكومية والعدل والجيش فهو لا يسير فقط على خطى ماركسي آخر: الإيطالي أنطونيو جرامسكي، بل يعتمد بالفعل ويعلن انتماءه لتصور الدولة عند ماركس، وهو التصور الذي بلوره، ابتداءً من *المانيفستو* الذي ظهر عام 1848 وكتاب *18 برومار ولويس بونابارت* (1852) في أعماله هو: الدولة هي الأداة التي تقيم بها الطبقة «المسيطرة» سيطرتها ذاتها -أي ويقول آخر- الأدلة التي تعطي شكلاً سياسياً للاستغلال الاقتصادي الذي تخضع به الطبقة «المسيطر عليها».

من جهة أخرى، لا شك أن فوكو، وإن كان غير عادل إزاء ماركس، على حق عندما يذكر قول بولانغيليه، وهو لا يقدم على ذلك صدفة.

ذلك لأن ماركس ذاته أقر (في خطاب لإنجلز بتاريخ 27 يوليو 1854) ما يدين به تصوره لـ«صراع الطبقات» لنظرية «حرب

12. «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», article de 1970 repris dans Louis Althusser, *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 79-137.

الأجناس» التى نشرها المؤرخان «البورجوازيان» تييرى وجيزو، اللذان أخذوا بدورهما النظرية المذكورة عن بولانفيليه. هذا من جهة..

ومن جهة أخرى فإن الأخير ليس سوى أكثر المنظرين تعصباً لـ«الرجعية النبوية» -وهى الحركة التى كان من حظها أن تعد بين صفوف مؤيديها فى النصف الأول من القرن الثامن عشر- فيلسوفا صليداً آخر وهو مونتسكيو.

لكن إذا لم يكن ماركس قد بدأ مهتماً ببولانفيليه أكثر من اهتمامه بمونتسكيو، فهناك، فى المقابل، ماركسى كتب عن مونتسكيو دراسة ممتازة قرأها فوكو.

هذا الماركسى هو ألتوسار.

ألا يمكن تجنب الحرب ؟

يظل كتاب: مونتسكيو، السياسة والتاريخ الذى ظهر عام 1959 - على الرغم من قصره وشكله شبه المدرسى، أحد النصوص الأكثر تحفيزاً للفكر فى مجال الفلسفة السياسية فى النصف الأخير من القرن (العشرين).

يذكرنا ألتوسار بدايةً أنه إذا لم يكن مونتسكيو هو أول من فكر فى طرح مشروع تأسيس «علم» للسياسة والتاريخ، فهو بالفعل أول من ولج من أجل ذلك الطريق السليم.

أى طريق ؟

ذلك الذى يقوم على «تجاهل» الأخلاق والدين بالطبع - مثلما فعل قبله آخرون (مثل ماكيافيللي وهوبز وسبينوزا).

ولكن على وجه الخصوص ذلك الطريق «الثوري» الذى يقوم على استبعاد نظريات «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعى» وهى النظريات المنبثقة من سؤال («ما هى أصول المجتمع؟») لا أساس لوجوده أصلاً وببساطة.

الواقع أنه ليس من الأمور الممكنة أن يعيش الإنسان خارج المجتمع. المجتمع يسبق ذاته: إنه «كان فى الأصل موجوداً - دائماً» وبالتالي فإن المسألة الحقيقية ليست مسألة مولده ولكنها مسألة طريقة عمله - يعنى القوانين الموضوعية بل والد«بنوية» التى يقوم عليها عمله هذا. «مونتسكيو، الذى يرفض عن حق أن يحكم على ما هو كائن بواسطة ما يجب أن يكون، [...] يريد فقط أن يسغ الضرورة الحقيقية للتاريخ على شكل قانونه بأن يستخرج هذا القانون من مختلف الوقائع وتتو عاتها»¹³.

لنذهب إلى ما هو أبعد. من بين تلك «القوانين» الموضوعية التى تحدد توجهات «قوانيننا» السياسية (يتعين علينا هنا أن نميز بين المعنيين

13. Louis Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris. PUF, 1959, p. 21.

لكلمة «قانون» (يوجد توجه -سبق أن أشرنا إليه- موجود في كل صفحة ووراء كل تحليل من تحليلات كتاب روح القوانين: ليس أى مجتمع سياسى سوى منظومة من «قوى» تتصارع دائماً فيما بينها.

ولأن مونتسكيو رجل قانون فهو يعلم تماماً أن القانون يمكنه أن يكون -وهو فى يد الدولة- أداة سلطان هائلة. ولأنه مشترك هو نفسه بصفته من أنصار «رد فعل النبلاء» فى صراعات تستهدف سلطة الدولة فهو يعلم أيضاً أن سلطة الدولة كثيراً ما تستخدم كأداة تفرض بها بعض القوى الاجتماعية سيطرتها على قوى أخرى؛ وهل يوجد تفسير آخر غير ذلك لإشادته بالدستور الإنجليزى فى الفصل 6 من الكتاب XI وتأكيده على ضرورة «الفصل بين السلطات»؟

يقدم لنا إذن التوسار، صورة بورترية لمونتسكيو تلقى الضوء على الأمور بطريقة خاصة جداً؛ إنه رجل شديد الرجعية جداً بسبب أفكاره المسبقة ولكنه، وإن ظل مثبتاً نظره على ماض أسطورى، فقد فتح دون أن يدري طرق المستقبل. يتعين علينا ألا نتوهم أشياء عن هذا المفكر «المتناقض» جداً، إذ يقول التوسار: «لأنه كان يدافع عن قضية نظام ولى، أن جعل من نفسه خصماً لنظام قائم آخرون بتخطيه»¹⁴.

وباختصار فإذا كان مونتسكيو فى القرن الذى عاش فيه أهم خصوم نظريات «العقد الاجتماعى» فذلك لأن تلك النظريات -ذات الاتجاه

14 Ibid., p. 115.

«البورجوازي»- تنتهي منطقيا إلى الاعتراف بالمساواة في الحقوق بين البشر: وهي نتيجة غير مقبولة لهذا النبيل من إقطاعية دولايراد. ولكن وفي الوقت ذاته كان مونتسكيو -بسبب رفضه للنظريات المذكورة- أفضل من كان في استطاعته صياغة هذه النظرية والتي أخذها عنه ماركس وفوكو: عالم السياسة ليس هو عالم الحق «الخالص». السياسة هي أولاً الحرب. الحرب المستمرة بوسائل أخرى.

لنكن منصفين: إذا كان مونتسكيو الذي يعود إليه الفضل وحده (أو أحد من يعود إليه الفضل، مع هيوم) في التعامل الجاد مع هذه الفكرة فهو ليس الوحيد الذي صاغها، إذ نجدها بدون مشقة عند واحد على الأقل من أسلافه. ليس هوبز بطبيعة الحال - بما أن هذا الأخير، الذي يعتبر منظر «العقد»، يستبعد حالة الحرب في حالة الطبيعة، خارج الحالة الاجتماعية. ولكننا نجدها عند فيلسوف من فلورنسا من عصر النهضة الذي لا يعتبر هو أيضاً من مفكري «العقد» قد قابل نفس الصعوبة في أن تعترف به العهود التالية، وأعني بذلك هنا مكيافيللي.

مكيافيللي -الذي كان مونتسكيو يقول عنه على الرغم من ذلك -هو الضنين عادة في التعبير عن الإعجاب - إنه «رجل عظيم» (عن روح القوانين، الكتاب VI، الفصل 5)- مكيافيللي لم يكن فقط أول من قام في عهد النهضة بسحب التفكير السياسي من قبضة الأخلاق والدين

التي كانت تقبع فيها منذ الإغريق («جراة» يعاتبه سترأوس عليها بحدة ضمن أشياء أخرى).

إنما هو الأول على وجه الخصوص الذي حاول التفكير في السياسة على أنها علاقة قوى - أو على أنها مجموعة علاقات قوى في تحرك دائم، دون بداية أو نهاية.

تلك الفكرة التي كانت لا تزال جديدة في الفترة التي ألف فيها كتابه الأمير (و الذي نشر عام 1532 أى بعد خمس سنوات من وفاته، وإن كان قد حرر في 1513) أوجتها إليه في الوقت ذاته رؤية الحروب اللانهاية - سواء الأهلية منها أو الأجنبية - التي لم تكف عن اجتياح بلاد إيطالية - وفلسفة أكثر شمولاً للتاريخ تركز قبل كل شيء على كتابات تيت-ليف (ذلك لأنه إن وجد النقاء بين فكر مكيافيللي وفكر منظر الحرب توسيديدوس فلا يوجد ما يثبت أن مكيافيللي قرأ ما كتبه توسيديدوس).

الفلسفة التي نحن بصددھا، وهي ملخصة في الفصل 25 من الأمير (المعنون «كم للحظ من سلطان في الأمور الإنسانية وكيف يمكن مقاومته») تتلخص في الجعل من «عدم الاستقرار» علامة مميزة عامة من علامات تاريخ البشرية. ولكن إذا كانت جميع أعمالنا تقع ضحية للزمن، وإذا كان مرور الزمن، وهو أبعد من أن يتوالى في اتجاه واضح، يبدو كما لو أنه يستجيب لأهواء غير متوقعة لحظ، هو «امراة»

فإن ذلك لا يعنى أنه يتعين ترك الحقل التاريخى أو السياسى فريسة للعماء.

فمن جهة يصعب توقع أعمال الرجل أيضاً مادام يمتلك حرية الاختيار، ومسموح له بالتالى طبع سير الأحداث ببصمته مادام يمتلك الفضيلة *virtu* المطلوبة (السمة الخاصة بالرجل *vir*، «الرجولة») أى وباختصار مادام يجرو على مواجهة الحظ، أو على «مقاومته».

ومن جهة أخرى، لا يكتفى المرء بأن يترك للضرورة التعيسة فى أن يعمل بالصدفة. فهو يستطيع أن يتكى -أخذاً العبرة من التجربة التاريخية- على القوانين التى تحكم هذه الأخيرة ليوجه استراتيجيته الخاصة بأكثر الطرق الممكنة فاعلية. السياسة ليست سوى معركة إذن، أو إن أردنا، ليست سوى حرب. إلا أن هذه الحرب تعتبر «فنًا» من الفنون، وأول ما يتعين على من يصبو إلى دخول العمل السياسى هو أن يتعلم قواعد هذا الفن. أى أن يتعلم -ما يمكن وضعه فى جملة واحدة- فن إيجاد أفضل وسائل العمل ملائمة، للوصول للهدف الذى يبتغيه. هذا هو على العموم الهدف التعليمى للأمير - وهذا الكتاب ليس له هدف آخر سوى إعطاء النصيحة لرجل طموح الذى من مصلحته أن يمعن فيها التفكير، إن هو أراد أن ينقذ إيطاليا من الغزاة الذين يتسببون فى خرابها.

لندع جانباً المغالطات العديدة التى ارتكبها الزمن التالى مع بعض الاستثناءات (سينوزا وهيجل) فى حق «ماكيافيلية» ماكيافيللى. فهو لم يقل فى أى نص له أنه يتعين على رجل الدولة أن يتجاهل الأخلاق

بانتظام أو أن يهزأ بها. كل ما قاله هو أن الأخلاق والسياسة ليستا الشيء ذاته (وكان ذلك كافياً لإثارة حفيظة سترأوس).

الأخلاق والسياسة لهما علاقة بالفعل. إلا أن الأولى تتعلق بأفعالنا الخاصة، والأخرى بأعمالنا العامة. ولكن إذا كان من الممكن، فى المجال الخاص، أن نسمح لأنفسنا بأن نستهدف «الامتياز» بذاته وفى حد ذاته، ففى مجال الشأن العام يتعين على كافة أفعالنا أن تأخذ فى اعتبارها أفعال الآخرين، وأن تتكيف معها -أو على العكس من ذلك- أن تجبرها على التكيف. ليس إذن للحقيقة والعدل معنى مطلق فى السياسة. ليس لهما سوى معنى نسبى - مرتبط بالـ«ظروف» فى لحظة تاريخية معينة.

هذا لا يقتضى أن يدير الأمير ظهره للأخلاق؛ بل على العكس من ذلك قد يكون من الأفيد له فى بعض الظروف أن يناصر وجهة النظر الأخلاقية. يتعين على الأمير ببساطة أن يكون فى استطاعته أن يحدد دون أن يخطئ (وهذه هى المشكلة بعينها) ما هى الظروف التى يتعين عليه فيها أن يكون أخلاقياً وما هى تلك التى يجب عليه أن لا يكون فيها كذلك، لأن المشكلة التى لها الأولوية بالنسبة للأمير -بعد الاستيلاء على السلطة- هى البقاء فى السلطة. ولكن لا يمكن البقاء فى السلطة بالحظ أو بالصدفة، إذ لا يمكن البقاء فيها إلا بشرط اختيار الاستراتيجية المناسبة، إلا بشرط -وبكلمات مختلفة- أن تعرف جيداً القوانين «الموضوعية» للسياسة.

من السهل أن نميز هنا كيف أن وجهة النظر «البرجماتية» لماكيافيللي تمهد لوجهة نظر مونتسكيو، وبعد ذلك لوجهة نظر ماركس.

دون أن ينكر ماكيافيللي أهمية الأخلاق ولا هو ينكر بصورة عامة أهمية الأيديولوجيات (لأنه يعرف تماماً أنه إذا كان الرجال يتقاتلون من أجل السلطة فذلك ليس دائماً من أجل المكسب المادي وإنما يحدث أحياناً أنهم يفعلون ذلك من أجل مناصرة أفكارهم) فهو يضع كأساس لأي تفكير في العمل السياسي البديهية التي تقول إنه لا يمكن عمل أى شيء إذا لم نحصل أولاً على السلطة. السلطة لا تمنح أبداً وإنما تؤخذ دائماً غلاباً.

تترتب على هذه البديهية بالتالي نتيجتان.

نتيجة منهجية أولاً: الاقتراب الوحيد الجاد في السياسة هو الذى «يذهب مباشرة إلى الحقيقة الفعلية للأمر» (*andare dritto a la verità*) «يذهب مباشرة إلى الحقيقة الفعلية للأمر» (*effettuale della cosa*) فيما وراء التمثلات الخيالية أو السرية التى يقوم بها الرجال (الأمير، الفصل 15). هو باختصار اقتراب من الموضوع يرفض أن يتأثر بالخطب والأساطير و«الأيديولوجيات» وهو لا يرجع أبداً - على سبيل المثال - إلى فكرة «الحق الطبيعى» التى ستصاغ بواسطتها فى القرن التالى أولى نظريات «العقد الاجتماعى».

ثم نتيجة تأويلية: أفضل طريقة لتأويل موقف معين - فى السياسة - هى عن طريق تفسيره بشروط علاقات القوى. وبالتالى بشروط النضال والعراك والصراع أو الحرب. إن أفضل التحليلات تظل دائماً تلك التى

تجعلنا نتساءل بشكل ملموس: فى هذه اللحظة من يصارع من ؟ من هو الحليف ومن هو خصم من ؟ وما هى الأشياء التى يتصارع عليها ؟ ما تدين به نظرية الدولة عند ماركس، ومونتسكيو أيضاً، لتلك البديهية الماكيافيللية، وإلى النتائج المترتبة عليها، واضح ولا يتطلب التأكيد عليه أى عناء.

ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس: هل نكون متجاوزين إذا اعتبرنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة (الأخرا ن كانا من أشد مناهضى «العقد الاجتماعى» والديموقراطية «البرجوازية») يمثلون عبر أزمنة مختلفة - نفس الرؤية «المادية» للسياسة والتاريخ ؟ لا أعتقد ذلك.

خاصة وإن حدث وتبقى ظل شك يخيم على ذلك، فسرعان ما سيتبدد أمام من راجع ذاكرته وعرف أن فيلسوفا ماركسيا مثل التوسار لم يكن قارنا لمونتسكيو وحده ولكنه كان - مثل أستاذه جرامسكى - قارنا لماكيافيللى أيضاً.

الواقع أن ألتوسار قد خصص لماكيافيللى العديد من حلقاته الدراسية التى قام عليها بانتظام فى مدرسة التعليم العليا (Ecole normale)

(supérieure). أكثر النصوص اكتمالاً لتلك المحاضرات يعود إلى العام الدراسي 1971-1972؛ ولما كان ألتوسار ينوى إخراج ذلك النص فى كتاب، قام بتنقيحه فى السنتين 1975-1976، ثم قرر فى النهاية صصرف النظر عن مشروعه هذا.

من نحو مائة وثلاثين صفحة منشورة لتلك المحاضرات ليست أكثرها جذبا للاهتمام تلك التى تعطى تأويل التوسار «اليسارى» (على نهج جرامسكى)، لكتاب الأمير (هذا الكتاب الذى ينحاز بوضوح، إلى جانب الشعب فى نضاله ضد «الكبار») وإنما الأهم هو تحليل الطريقة التى استطاع علم حقيقى «موضوعى» وبقول آخر ماذى، أن يتشكل، ابتداءً من ماكيافيللى و انتهاء بماركس و مروراً بمونتسكيو واسبينوزا أيضاً الذى كان هو بالمثل من المعجبين بماكيافيللى.

تلخيصاً للقراءة التى يقترحها ألتوسار نقول إن ماكيافيللى - بالنسبة للفلاسفة الذين جاءوا بعده - لا يعدو كونه، فى المجموع، سوى نقطة انطلاق. أما سبينوزا و مونتسكيو و ماركس، مع آخرين «قاموا، إما بتعديل مسار عمله أو مواصلته أو تحويله تحويلاً كاملاً¹⁵». ترجع إحدى «محدوديات» الفكر الماكيافيللى على وجه الخصوص إلى واقع أن هذا الفكر لا يركز اهتمامه على استخلاص مجموعة «القوانين» العامة التى تسيّر الأمور الإنسانية، بقدر ما يتركز على طرح «مسألة سياسية

15. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. II, 1995, p. 48.

ملموسة» (كيف يمكن إنقاذ إيطاليا ؟) داخل سياق تاريخي خاص (بداية القرن السادس عشر)¹⁶. ذلك هو أحد الأسباب التي يعود إليها ما يبدو أحياناً أنه صعوبة في إدراك هذا الفكر الذي كان يعنى عناية خاصة بحقيقة خاصة، ليست نسقية سوى بالقدر اليسير.

إلا أن الفضل في القيام بالخطوط الأولى على طريق «العلم» يعود بدون أدنى جدال إلى ماركس.

لولا له لما كان مونتسكيو ولا ماركس.

لدرجة أن ألتوسار ختم درسه بأن أعلن مع شيء من التسق أنه يرى أن المفكر الفلورنس (ماكيايلى) هو «أعظم فيلسوف سادى فى التاريخ»¹⁷، وأضاف إلى هذا التفخيم محاضرة ألقاها ألتوسار علم 1977، إذ تسامت بماكيايلى دافعةً به إلى مرتبة «أعظم فيلسوف» فى التاريخ كله» دون أى استثناء¹⁸.

عظيم هو بالفعل ماركيايلى وسيظل كذلك: لا بسبب حجم «النتائج» النظرية المترتبة على ما قاله وإنما بصورة أعمق، لجسارة وخصوبة عمله التأسيسى.

16. *Ibid.*, p. 57.

17. *Ibid.*, p. 161.

18. نشرت هذه المحاضرة تحت عنوان «وحداية ماكسافسى» و كتاب وحداية ماكسافسى (ويستونج أحررى) لويش ألتوسار. وهي نسخة التي قدم لها إيت سانو مار. باريس. PUF. 1998.

ماكيا فيللي: أبو الفلسفة السياسية الحديثة! شتراوس نفسه الذي هو
ألد أعدائه، لم يكن ليشتكك في هذا التشريف¹⁹.

لا يبقى أمانا سوى استخلاص دروس هذا التشريف.

إن كان يتعين على أى اقتراب «مدقق» من السياسة أن يكون
«مادياً» وإن لم يكن ماكيا فيللي ومونتسكيو وماركس مخطئين فلا مناص
إذن من التسليم بأن الدول القائمة التى تمخضت عن العنف، وهى لا
تدوم إلا بالعنف - وباختصار «الحرب» هى العامل «السوى» لكل حياة
فى المجتمع (دون الوقوع بطبيعة الحال فى إلغازات تعمل على أن
تجعل من هذه الحرب «حرب أجناس»، أو على حصر «صراع
الطبقات» فى صراع بين طبقتين فقط).

وإذا نحن أخذنا بهذه الأطروحة المادية، فيتعين علينا أيضاً،
بالترباط المنطقي، أن نتقبل ما يترتب عليها.

فيتعين علينا من جهة الإقرار بأن أى مجتمع ديموقراطى لا
يستطيع أكثر من غيره أن يفلت من العنف: حتى لو نجحت الديموقراطية
فى نقل الحرب إلى لغة الحق وفى حصرها بواسطة الإجراءات

19. ولأود مع ذلك أن أشكر كارليس وجيرارد بوسكيه لأهمنا ذكراين بوجود بعض مسمى همدى عظيم
الذين ساءلنا كوتيسا طرح مد يدانة الثغرة المزدادى أسس رؤية «واقعة» لسمامة مشاهة لعمدة
لنتك لى ساءد ها ماكيا فيللي بعد ذلك تألف وحسمانة ع.

«الشرعية» أو «القضائية» (كما يمكن أن يحدث - كما سنرى فيما بعد- للإجراءات «التعاقدية») فهي لا تستطيع مع ذلك القضاء عليها.

ويتعين علينا من جهة أخرى التسليم بأن الاعتراض الذى كنا بصدد دراسته لا ينعدم له أساس.

لا شك أن الديمقراطية تسمح بأن تضمن بعضاً من الحرية، لبعض الناس على الأقل. إلا أنها لا تضمن بأى حال من الأحوال حرية كاملة للجميع، مادامت لا تستطيع أن تضع حداً لكافة صور العنف المنتشر بين الناس، وبالتالي قد لا تكون النظام الأكثر مواتاة للحرية «بصورة عامة».

هل نستخلص من ذلك أنها ليست أفضل نظام ممكن ؟

كلا. ولكن لو هى كذلك فلا بُدَّ أن ذلك يرجع إلى سبب آخر .

وهذا السبب الآخر بدأنا نستشفه منذ بداية هذا الفصل.

سبق أن قلت أن «الحرية» «خير» - ولكنها ليست «الخير» المرغوب فيه الأوحد.

نلاحظ الآن أن لدى معظم البشر أسباباً وجيهة لأن يودوا التحرر من صور العنف المتعددة التى لا يزالون يبتلون بها، فى الأماكن ذاتها التى تبدو فيها وعلى الرغم من ذلك «حرياتهم» الأساسية مضمونة. نلاحظ - بتعبير آخر - أنهم يصيبون إلى أن تسود فى المدينة درجة مما

يسميه الفلاسفة منذ أفلاطون: «العدل»، وباختصار فإن «العدل» هو أيضاً «خير» مرغوب فيه - بل لعله مرغوب فيه أكثر من «الحرية».

الخلاصة تفرض نفسها: إذا لم يكن من الخطأ القول بأن الديمقراطية هي، حالياً، أقل الأنظمة القابلة للتطبيق سوءاً، فإنما يرجع ذلك إلى أنها ما زالت على الرغم من كل شيء - ومن أنها ليست كاملة - نموذجاً للنظام الوحيد الذى يعمل على إقامة «العدل» دون التفريط فى «الحرية».

فرضية العقد

ما أن يدخل البحث عن «العدل» في منافسة مع الدفاع عن «الحرية» إلا وينقسم مناصرو الديمقراطية إلى فريقين.

أولهما: إذ يرفض ادعاءات «العدالة»، يجعل من الاهتمام بالحرية المهم الوحيد، وهذا الجانب يتماثل فيه مع الأسرة «الليبرالية» بالمعنى «الكلاسيكي» أو الأوروبي للكلمة، وهذه الأسرة (التي تضم من بين أجدادها، جون لوك وأدم سميث وجيريمي بنثام وبنجامان كونستان وألكسيس دو توكفيل وجون ستوارت مل) في تمسكها قبل كل شيء بالحريات السياسية والاقتصادية وبالـ«دعه يفعل، دعه يمر»، قد جمعت في صفوفها عبر السنوات الخمسين الأخيرة مفكرين متباينين مثل كارل بوبر وريمون أرون وفرانسوا فوريه وبيير مانان ومارسال جوشييه مروراً بفوكوياما ونقاد رولز (روبرت نوتزيك) من «مؤيدي مبادئ الحرية» (libertarian).

فى المقابل يعتبر الجانب الآخر أن الدفاع عن الحرية لا معنى له إذا لم يواكبه مطلب العدالة. وهو الجانب الذى تتجمع فيه الأسرة «الليبرالية» بالمعنى الأمريكى للكلمة الذى له صبغة «أكثر يسارية» من التى تحيط بالكلمة نفسها فى أوروبا - وهى الأسرة التى نلتقى فيها — رولز ذاته. و ببعض منتقديه «الاجتماعيين» (communitarian) مثل شارلز تايلور ومايكل ساندل و«الولزيين» المستقلين (رونالد دووركين ومايكل والزر) - وأيضاً النيو-براجماتي ريتشارد رورتى وكذلك فلاسفة متباينين لا ينتمون للتيارين «الليبراليين» بمعنى الكلمة مثل يورجن هابرماس أو جاك ديريدا.

ما هي الحجج التى يستطيع ثاني الفريقين تقديمها دعماً لتصوره للديموقراطية (و التى أرى أنها الوحيدة الجديرة بالدفاع عنها)؟

تكمن الحجة الأساسية فيما أتصور فى الاعتراف بواقع أن كافة مجتمعاتنا، بما فى ذلك تلك التى تدعى أنها ديموقراطية، تمرّ بها أشكال كثيرة ومتنوعة من عدم المساواة - وهى حالات من عدم المساواة يعيشها أغلب البشر على أنها صور من العنف.

عدم مساواة فى الأوضاع/ من يكون - أو لا يكون - عضواً فى «مجتمع سياسى» ما ؟ ثم هل توجد طريقة واحدة للعضوية فيه أم توجد طرق عدة - كل منها تتناسب مع مخصصات مختلفة من الامتيازات والحقوق والواجبات ؟

عدم مساواة فى المقام: من يؤثر فى من ؟ ألا تستطيع السمعة الممتازة فى مجال ما أن تساعد الذى يتمتع بها على اغتصاب وضع مهيم فى قطاعات أخرى ؟

عدم مساواة فى الثروة: ألا يشكل التنوع فى الظروف الاجتماعية/الاقتصادية - أو، فى قول آخر، ألا يشكل الكسر «المضاعف» الذى يفصل بين الأغنياء والفقراء، ثم بين هؤلاء و«المرفوضين» و«المستبعدين» العائق الأساسى فى سبيل تحقيق حرية لا تعتبر مجرد حرية «صورية» بالنسبة للمستبعدين والفقراء ؟

عدم مساواة فى السلطة فى النهاية: ألا يميل رجال الدولة والمسئولون السياسيون من كافة الأنواع والموظفون فى الالة البيروقراطية أو الإدارية إلى الارتقاء فوق المجتمع، لمجرد أن هذا الأخير قد كلفهم -حتى ولو بصورة مؤقتة- بإدارة الشئون العامة أو جزء منها ؟

و ألا تنزع كل تلك الاختلالات فى المساواة -الخطيرة فى حد ذاتها- ومهما كانت مجهوداتنا، إلى أن تصبح وراثية وعلى أن تتوالد بل وعلى أن تتضخم من جيل إلى آخر ؟ وباختصار أليست المجتمعات الغربية، فى نهاية الأمر، وهى التى تدعى أنها فردانية وتؤكد أنها تمنح كافة الفرص للفرد على أساس جدارته وحدها، سوى مجتمعات ضيقة ؟

إذا ما سلمنا بهذه الوقائع، يبقى علينا أن نتذكر مبدأ بسيطاً:
التفاوتات التي أحصيناها لتونا ليست حتمية في حد ذاتها، بل يتعين أن
تكون مكافحتها ممكنة.

وحتى لو أننا سلمنا بأن اختفاءها الكامل والنهائي لا يمكن أن يشكل
سوى مثل أعلى بعيد المنال ويقع عند أفق نهاية غير متوقعة للتاريخ،
فسيظل من المتعين على الديمقراطية، التي تهتم بإقامة عدالة فاعلة، أن
تكون قادرة على ردها أو على الأقل على الحد منها.

هل الديمقراطية هي النظام الذي يستهدف دائماً تحقيق عدالة أكثر
والذي يستهدف في الوقت ذاته حماية الحرية -معطياً- حسب كل حالة-
الأولوية لهذه أو تلك؟

إنها أطروحة يمكن الدفاع عنها.

ولكن يمكن عمل ذلك بطرق متعددة، وخاصة أنها قديمة وأن كل
حقبة من الزمن أولتها حسب اهتماماتها الخاصة.

المدينة: واقع طبيعي أم اصطناعي؟

التفكير في «العدالة» على أنها قلب الديمقراطية يعنى التفكير في
تصورى في «المساواة» و «التعاقد» معا في تزامن واحد. فك التعقيدات
التي تعترى شبكة العلاقات التي تربط بين هذه التصورات الثلاثة ليس
بالأمر الهين، وهذا في حد ذاته يعتبر، لو طلب ذلك، دليلاً عن علاقتهما

الحميمة. لنبدأ بمشاهدة بسيطة: شخصان A و B، متشككان «فى ذاتين» مستقلتين يعتبران العلاقة بينهما «عادلة» لو كانت -وإذا كانت فقط- هذه العلاقة «متساوية». إنها فى حقيقة الأمر مسألة «قسمة» أو «توزيع»: «العادلة» تشترط عند تقسيم «ملكية» ما تقسيطها أو توزيعها بشكل يسمح لكل من A و B أن يحصل كل منهما على حصة متساوية. أى أن المساواة هى وسيلة تأمين العدالة، والعدالة هى الوسيلة المؤدية إلى استمرارية المساواة.

علاوة على ذلك يفترض الطرفان مسبقاً إعداد «عقود» بينهما. الواقع هو أن المساواة هى ما يتمخض عن عقد أبرم بين A و B. ففى حالة اتفاقهما على توقيع مثل هذا العقد بحرية وباتفاق متبادل فإن A و B يكونان قد فعلا ذلك بهدف إقامة علاقة متبادلة بينهما، يجد فيها كل منهما فائدة متساوية. وتعد العدالة الشئ الذى من أجله أو الذى بسببه توقع العقود مادام A و B وبمجرد واقع توقيعهما عليها قد تعهدا بعدم المطالبة بعد الآن بأكثر من النصيب المحدد لهما طبقاً للعقد.

وبالتالى فإن الفكرة القائلة بأنه يتعين على المجتمع الذى يصبو إلى أن يعم العدل والمساواة -وبالتالى الديمقراطية- فى أرجائه، أن يقوم على عقد، ليست بالفكرة الجديدة.

ومع ذلك فهى ليست فكرة «بنية» بقدر ما إنها تفترض مسبقاً دورها فرضية سابقة عليها: وهى فكرة سمة «اصطناعية» أى «غير طبيعية» للمجتمع السياسى.

هى فرضية لم يتوقف الهجوم عليها منذ الإغريق حتى يومنا هذا
من وجهات نظر متباينة جداً.
إنها عودة إلى جدال قديم.

إذا سألنا -فى البداية- العالم القديم، سنلاحظ على الفور أن
التعارض بين *nomos* و *phusis*، بين «القانون» (الابتكار البشرى)
و «الطبيعة» («معطى» جوهرى، ليس الإنسان سوى جزء منه) يقع فى
قلب مجابهات عنيفة بين مختلف تيارات الفكر اليونانى.

جعل السفسطائيون من هذا التعارض -ولعلهم هم الذين اخترعوه
أصلاً- أحد مآثراتهم المتكررة *leitmotif*، إذ أن المجتمع السياسى
بالنسبة لهم هو أبعد ما يكون واقعاً طبيعياً وليس سوى شيء اصطناعى؛
ليس أى قانون سوى «اتفاقية». ويعتبر السفسطائيون بالفعل بهذا المعنى
رواد نظرية العقد الاجتماعى. ولكنهم (بمقدار ما نستطيع -بعد عمل
شاق- أن نعيد آراءهم إلى الوجود بناءً على الأجزاء المتناثرة من
المستندات التى وصلتنا منهم) يختلفون حول المعنى الذى يتعين إضفاؤه
على تلك القسمة بين «الطبيعة» و «التصنع».

يرى بروتاجوراس الإبدارى على سبيل المثال أنه على الإنسان
أن «يقس كل شيء» وأن يؤكد سيطرته على الطبيعة بأن يسن قوانين
قادرة على نشر العدل فى المدينة. ومن ناحيته أكد هيبياس الالىسى على

نسبية تلك القوانين ذاتها (كنتيجة لأصلها التعاقدى). أما انتيفونس فهو يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يؤكد أنه لا يوجد ما يستدعى اللوم إذا ما تم خرق العقود الاجتماعية بشرط أن ينجح المرء فى عمل ذلك دون أن يراه أحد. ومن ناحيته يحتج كاليكلاس (وهو الشخصية التى أخرجها أفلاطون فى محاوره جورجياس) بقوة ضد العوائق التى يفرضها أى *nomos* على «رغبة القوة» التى تراود الأكثر «قوة» - أى الأفراد الذين يتعين عليهم قيادة المجتمع بما أنهم «الأفضل» «بالطبيعة» (*phusei*).

وفى المقابل يعارض أفلاطون وأرسطو دون هوادة الأطروحات السافسطائية، إذ يعتقد كلاهما، مثلما كان الحال بالنسبة لأستاذهما سقراط، أن الفرد إذا ما فصل عن مدينته لم يعد إنساناً: وهو الاعتقاد الذى يجعل من المواطن نتيجة من نتائج المدينة - ولا يجعل من المدينة نتيجة لـ«معاهدة» عقدها المواطنون فيما بينهم.

فى مستهل محاوره السياسى¹ يماثل الفن «الملكى» أى فن المشرع أو رجل الدولة، فن «الراعى»، علماً بأنه ينتهى، مع سياق النص، إلى تأييد تعريف مختلف (أن الفن «الملكى» يشبه فن «النساج»)، ومع ذلك فلا يبدو أن أفلاطون يفرق فى مجمل أعماله (وهو ما لامه عليه أرسطو) بين سلطان الراعى على قطيعة وسلطة «رب العائلة» على ذويه والسلطة السياسية بالمعنى الكامل. أى لا يوجد فى المحصلة النهائية فرق بين المدينة و«الأسرة» الكبيرة.

1. نعم السياسى نال ثلاث محاورات أفلاطون المخصصة لسياسة: نى الجمهورية وتسق القوانين.

أما بالنسبة لأرسطو ذاته فهو إن كان قد امتنع عن الخلط بين المدينة والأسرة، فهو يخلص على الرغم من ذلك، سالكاً طرقاً مختلفة، إلى «طبيعية» المدينة. فهو يلاحظ أن معظم الحيوانات مزودة بموهبة الصوت (phônè) أى المقدرة على التعبير بالأصوات عن أحاسيسها باللذة أو الألم. ولكن لأن الإنسان حيوان (بل هو الحيوان الوحيد) الذى يتمتع بموهبة الكلمة (logos) أى أن لديه المقدرة على التعبير بواسطة حديث مترابط يتيح له إمكانية تطوير تصورات (مبنية على التفكير فى اللذة والألم)، عن «الخير» و«الشر» وعن «الحق» و«الظلم»، فهو بالتالى و«بطبيعته» «الحيوان السياسى» الوحيد. صفة «السياسى» هنا تعنى أن الإنسان لا يستطيع تحقيق «طبيعته» الحقّة سوى فى سياق الـ polis أى المساحة المخصصة -بتعريفها ذاته- للنقاش بين الرجال الأحرار.

أولى جمل «البحث» الأرسطاظلى الضخم «السياسات» يشير إذن إلى أن المدينة -المنبتقة عن تجمع عدة قرى، انبتقت بذاتها عن تجمع العديد من الأسر - لذلك الواقع الأكثر «طبيعية» على الإطلاق: وذلك لأنها فى الوقت ذاته تتبع من الميل الغريزى الذى يدفع البشر إلى التجمع لتأمين تكاثرهم الذاتى (الكتاب I، 1252 b - 1252 a) ولأنها أيضاً التى تسمح وحدها للرجل (بالمعنى المقيد للكلمة أى الفرد الحر من الجنس الذكري) أنه يصل بواسطة الـ logos وبالجدل الفلسفى والـ «سياسى» إلى الإدراك الكامل للـ «عدل» والـ «ظلم» (نفس المصدر،

1252b - 1253 a) فيما وراء هذه الصورة الأعلى للـ«مجتمع» (*koinônia*) التى تشكلها المدينة والتى تختلط بالدولة، لا يوجد شيء. وبما أن المدينة تتمتع -خلافًا لما هو حال الأسرة أو القرية- «باكتفاء ذاتي» (*autarkeia*) كامل فهى «تكفى ذاتها بذاتها» لأنها تقوم على تأمين ليس «الحياة» (*to zên*) فقط، وإنما «الحياة الطيبة» «الحياة السعيدة» (*to eu zên*) أيضاً.

الأفلاطونية والأرسطالية: منعت هيمنة هذين التيارين الفكريين الإغريقين على مجمل ثقافة القرون الوسطى فلاسفة ولاهوتى القرون الوسطى من تصور المدينة (*civitas*) أى الأمة أو الدولة، على أنها اختلاق مصطنع - أو كنتاج لإرادة الحياة سوية التى تعبر عنها مجموعة من البشر .

المدينة الأرضية، التى هى مجرد مرحلة على طريق المدينة «السمائية» أو «مدينة الله» (*civitas Dei*)؛ وهى لا تعطى عنها سوى تصور مسبق غير كامل - وهى مدفوعة للشر، لا تمثل حتى بالنسبة للقديس أوجوستين الغائية الأعلى للوجود. على خلاف ما كانت تمثله لأرسطو .

ومع ذلك فإن تلك المدينة، بقدر ما كانت مدركة (سواء من توماس الإكويني أو من أوجوستين) على أنها نابعة بطريقة «طبيعية» من أول

«تجمع» بشرى (وفى هذه الحالة من أول زوج تورأتى - آدم وحواء -
أراد الله وسواه)، تلك المدينة «الأرضية» تتطلب نوعاً من العناية
«الطبية» أوجت منذ ذلك الوقت إلى بعض المفكرين فى العصور
الوسطى بأفكار أصيلة عن «فن الحكم»².

لم يُعدّ التفكير إجمالياً فى التصور «الطبيعاتى» للمدينة سوى فى
القرن السادس عشر.

إمكانية ذلك التحول تعود إلى مجموعتين على الأقل من العوامل
المستقلة ولكنها مترابطة.

من جهة، ساهم تطور العلوم التجريبية وتطور التكنولوجيا
والعقلانية والتيار الإنسانى فى تفقّر التصور الدينى للعالم وبالتالى فى
تفقّر السياسة. يشهد على ذلك ازدهار المذاهب «الثورية» خلال بضعة
عقود من مذهب ساكيا فيلى وجان بودان (منظرى «سيادة» الدولة فى
مواجهة الكنيسة) ودولابويسى (ناقّد «العبودية الطوعية»)
و«الموناركوماك»³ البروتستانت، من يوهانس التوسىوس وفرانشيسكو

2 راجع لى هذه النقطة:

Michel Senellart, *Les Arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Éd. Du Seuil, 1995.

3 «الموناركوماك» هم من البروتستانت الفرنسيين الذين ضرّوا لى النصف الآخر من القرن السادس عشر فى سعيهم لتسديد الملكية المطلقة المنسقة عن «الحق الإلهى» (وهى نوع الكاثوليكية). الفهرسة القاتنة بأن الحكم المملكى لا يستطيع أن يمارس دون موافقة الشعب، أسس أسفارهم بفن (1579) *l'indicia contra tyrannos* مؤلفه إتيان جوسوس برونوس، وهو على الأرجح اسم مستعار لمؤلفه هـ. دوسسى -مورى وأوبار لاني.

سوارس (الذين أدخلوا بالتدريج تصور «السيادة الشعبية») دون أن نذكر اليوتوبيات «العلمانية» لتوماس مور وتوماسو كمبانيللا.

مذاهب متنوعة للغاية وإن كانت تجمعها نقطة مشتركة: فهي تعيد للمدينة «الأرضية» سميتها كـ«مدينة» كاملة الكيان، وتجعل منها الأفق النهائي للحياة البشرية، وتسمح بالتالي بإعادة إدراكها على أنها «عمل» أو منشأة اصطناعية. هي عمل من أعمال الفن بما أنه يوجد «فن» أو «تكنيكية» لإنشاء المدن مثلما يمكن إنتاج أى شىء آخر، وهي عمل فنى بما أنه يوجد «جمال» للمدن وأن بعض المدن -على الرغم من كل ما يقال- تكون أكثر جمالاً بكثير من مدن أخرى.

ومن جهة أخرى أدى الازدهار الهادئ للبرجوازية «الثورية» (كما سيعبر ماركس عن ذلك) أى بورجوازية تجارية (ثم صناعية) التمسى لم تكن تعرف بعد أنها فى سبيلها إلى اختراع الرأسمالية والاستيلاء على السلطة فى أوروبا، أدى هذا الازدهار حينذاك بالفلاسفة إلى استشعار ضرورة تأسيس مجالين فى وقت واحد ولكن بالتمييز بينهما- مجال «عام» (مكان للصراع على السلطة) ومجال «خاص» (يستهدف «الإثراء» الفردى، المادى أو الروحى).

وأدى بهم كذلك إلى التصور التدريجى للرباط الاجتماعى (المكون للمجال «العام») بناء على نموذج الرباط التجارى الأساسى. أى على نموذج «العقد» أو «الميثاق» أو «الاتفاقية».

من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع

عبر القرنين التاليين سيصبح هذا النموذج هو النموذج المسيطر. وهو يدخل في إطار إشكالية جامعة سارت العادة على تسميتها باختصار 'إشكالية «الحق الطبيعي» علما بأنها لا تمثل سوى إحدى تنويعاتها الممكنة.

وعلى العموم فإننا نجد خطوط هذا النموذج العامة مخطوطة في أعمال أهم باحثين في الحق الطبيعي في القرن السابع عشر: هوجو جروسيوس (عن حق الحرب والسلام، 1625) وصامويل بوفاندورف (عن حق الطبيعة والناس، 1672).

ويعود موضوع العقد يشغل هوبز الذي يطوره بشكل منظم في ليفياتان (1651)، ولوك في بحثين في الحكومة المدنية (1690) ثم يشغل بعد ذلك بعد عقود جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي (1762).

ثم يدخل الموضوع المذكور ولمدة قرنين من الزمان في حالة كسوف طويلة لدرجة أن البعض اعتقد أنه دفن إلى الأبد. ولكنه عاد من جديد على غير انتظار للظهور في كتاب جون رولز (نظرية في العدل، 1971) والذي كان نقطة انطلاق لنهضة مثيرة للدهشة للفلسفة السياسية في البلاد الناطقة بالإنجليزية.

ليست الدولة -كما يقول الهولندي جروسيوس ولم تكن أوروبا قد خرجت من حروب الأديان إلا لتدخل في حرب الثلاثين عاما. وفي

الوقت الذى كانت القلاقل هى السائدة وأعمال العنف هى المستعرة فى البحار كما على الأرض، ليست الدولة سوى «تجسيد كامل من أشخاص أحرار تجمعوا سويا للاستمتاع فى سلام بحقوقهم ولمصلحتهم المشتركة».

ندين أيضاً لرائد مدرسة «القانون الطبيعى» بفكرة كان لها مستقبل زاهر وهى تقع فى خلفية ذلك التعريف الذى يكلف الدولة بالمهمة المقدسة لنشر السلام والذى بدونه لا يمكن لأى تسادلات تجارية أن تزدهر؛ وهى الفكرة القائلة بأن المجتمع السياسى لا يمكن أن يقوم سوى على أساس موافقة كل فرد على التضحية الطوعية باستقلاله الشخصى وهى تضحية يحنى بفضلها الكل فائدة الأمان الذى تضمنه القوانين؛ وعلى أساس المؤسسات المناط بها فرض احترام تلك القوانين. تتم هذه العملية فى رأى جروسيوس، على مرحلتين.

المرحلة الأولى: «معاهدة مشاركة» (*pactum societatis*) يجتمع الرجال بواسطتها لتشكيل مجتمع مدنى.

المرحلة الأخرى: «معاهدة طاعة» (*pactum subjectionis*) يعين من خلالها أعضاء هذا المجتمع الجديد المسؤولين عن السلطة التى ستتولى مهمة حمايتهم - أو بتعبير آخر مهمة أن يعم السلام وهم يمارسون الحكم عليهم.

ما هو نطاق تلك «الطاعة» (أو «الخضوع») ؟

يبدو أن نطاقها هائل الاتساع -كما لاحظ روسو وسجله؛ إذ يقول إن جروسيوس، «كان قد لجأ إلى فرنسا لعدم ارتياحه في وطنه وإذ كان يكيل المديح لمليكها لويس الثالث عشر -والكتاب مهدى إليه- لم يأل جهداً لكي ينتزع كافة حقوق الشعوب ولكي يُدثر بها الملوك بكل ما أوتى من فن» (عن العقد الاجتماعي، الكتاب II، الفصل 2).

ملحوظة روسو، وإن كانت ليست خاطئة تماماً فهي تظل متحيزة، إذ أن معناها هو أن ننسى أن الفصل 4 من الكتاب I من قانون الحرب والسلام (هذا العمل الضخم الذي يعتبر الأساس الذي يقوم عليه القانون الدولي الحديث) مخصص لـ «حرب الرعايا» ضد «القوى التي ينتمون إليها» - أى ضد الدولة، وأن في الفصل المذكور يعد جروسيوس ليس أقل من سبع حالات يعلن فيها شرعية مقاومة السلطة «المهيمنة»: الفكرة -وقد كانت جريئة بالنسبة لتلك الفترة- ستعود مرة أخرى إلى الظهور عند الثوريين الأمريكيين والفرنسيين، ثم عند منظري «العصيان المدني» ولكنها ستكون محل رفض كانط وهوبز من قبل.

في جميع الأحوال كانت نظرية هوبز هي التي فضلها التاريخ عن نظرية جروسيوس معتبرا إياها أول عرض فلسفي لنظرية العقد الاجتماعي.

يوجد لذلك سبب: إذ لا يعتبر هوبز منظراً ماهراً للقانون «الطبيعي» (أو كما سيقول ماركس للقانون «البورجوازي») وإنما كان

فى فجر العصور الحديثة أول مفكر (بعد ماكيافيللى، لكن بعد لوك وسينوزا) لا تنقسم أفكاره السياسية عن تصور فلسفى واسع للعالم، وهو بالمناسبة تصور «مادى» مستلهم عن علم الطبيعة «الجديد» لجاليليو .

هوبز لا يؤمن لا بالله ولا بأى عالم آخر، و - فى عالمنا هذا- لا يؤمن بـ«أرواح» ذات وجود مستقل عن «الأجساد». لا توجد فى رأيه غير الأجساد. بعض تلك الأجساد «بشرية» وتحركها «قوة» داخلية اسمها الـ«رغبة».

الرغبة -الرغبة وحدها- هى التى تفسر أعمال البشر، أى أنها تفسر واقعة أنهم لا يتوقعون عن الإيذاء والمجابهة والتصادم. الواقع هو أن كل إنسان، كل جسد هو قبل كل شىء جسد «راغب»؛ والرغبة هى بتعريفها ذاته غير قابلة للإشباع. فما أن أنتهى من رغبة شىء، إلا وأبدأ على الفور باشتهاء شىء آخر وأفكر فى الوقت ذاته فى الوسائل التى تؤمن لى فيما وراء ذلك الشىء الآخر، استمرارية الحياة - أى فى إشباع شهواتى التالية. وبما أنه لا يوجد أحد يشعر بالتشبع قط ولا يستطيع أن يقول :«أنا أتوقف عن الرغبة، هنا والآن»، يترتب على ذلك أن الحالة الطبيعية التى يجد فيها البشر أنفسهم فيما بينهم -فى حالة لو أن لا شىء ولا أحد يوقفهم عن الاشتهااء إلى مالا نهاية- لا يمكن إلا أن تكون حالة حرب.

يعتقد هوبز أن «حالة الطبيعة» ليست سوى ذلك، أى حالة حرب دائمة ولا تنتهى، حالة حرب قدمها (فى *لينياتان*، الكتاب I الفصل 13) على أنها «حرب من الجميع ضد الجميع» (*a war of every man against every man*). والعالم كله يذكر المقولة (المأخوذة من النسخة الثانية من *لينياتان* المكتوبة باللغة اللاتينية وليس من النسخة الأولى باللغة الإنجليزية) والتي يتلخص فيها هذا الوضع فى *homo homini lupus* «الإنسان هو ذئب للإنسان».

مثل تلك الحالة هى بالتأكيد غير قابلة لأن تحيا. من ذا الذى يريد أن يكون فى حالة خوف دائم من أن يُقتل أو يُقتل - فى رعب من أن يتسبب دون أى خيار اخر فى أن يميت أو أن يموت ؟ للفكاك من هذه الجهنم الأرضية، التى لا يبدو أنها أسوأ من الأخرى بكثير، قرر الشر المعزلون -الذين ظلوا أسرى شهواتهم الوحداية- أن يتحدوا ليصوغوا «عقداً» (*contract*) أو «ميثاقاً» (*covenant*) فيما بينهم.

ينص هذا العقد أو الميثاق على أن كلا منهم يختار بحرية أن ينشئ مع الآخرين «جمهورية» (هذا التعبير اصطلح (فى الفرنسية) منذ القرن السابع عشر على أن يكون ترجمة كلمة كومونولث *Commonwealth* (الإنجليزية)، أى أن يتخلى عن رغبته وأن يتنازل عن حريته وأن يضع تلك الأخيرة بين أيدي سلطة مركزية «عاهل» (*sovereign*) أو «هيئة سياسية» (*political body*) تتمتع عندئذ بكافة السلطات الذى يجعلها تنشر السلام والأمن.

بالتالى يصبح الموقعون على الميثاق مرتبطين ببعضهم وبعضهم مرتبطاً بواسطة البعض الآخر، ولا يكون لهم بعد ذلك حق المطالبة بأى شىء آخر غير الفوائد التى يمكن انتظارها من الهدوء العام، ولا يكون من حقهم بعد ذلك أن ينسحبوا من المجتمع الذى أقاموه، إلا، بطبيعة الأمر، إذا أصبح تأمين حياتهم محل تصارع (بما أنه لا يمكن أن يطالب أحد طبقاً «لقانون الطبيعة الأولى» - بأن يفعل شيئاً ضد حياته ذاتها).

إلا أن «العاهل» غير مرتبط بالميثاق، مادام هو ناتجاً عنه وليس أحد من الذين وقعوا عليه - أى وباختصار لأنه جسم «اصطناعى» منفصل تماماً عن المجتمع السياسى وهو ليس جسماً «طبيعياً». يتمتع «العاهل» سواء اتخذ صورياً هيئة «الفرد» أو «المجلس»، وسواء تجمع فى شخص طبيعى (الملكية) أو تقاسمه العديد من الأشخاص (أوليغاركية) بسلطة سياسية مطلقة. يصبح كل ما يفعله شرعياً مادام الميثاق محترماً، وتعبير آخر، مادام لا يمس حياة هؤلاء الذين وقعوا عليه.

بهذا الشكل، أسس هوبز (بوعى كامل إذ أنه أمضى جزءاً من حياته فى «خوف» من الد«فتن» حتى لو تغاضينا عن فترة النفى التى طالت لعشرة سنوات فى فرنسا التى تسببت فيها القلاقل الثورية التى عصفت ببلده) أسس نموذجاً من النظام السياسى لا يخضع تعريفه للمعايير الكلاسيكية.

لا يهم من وجهة نظره أن يكون «العاهل» تلك «الشخصية القانونية» أو ذلك «الجسد» الاصطناعى (أو هذا النوع من «الألة التى

تتحرك ذاتياً» *automate*) والتي أعطاهما اسم ذلك الوحش التوراتي: *ليفياتان*، لا يهم أن يأخذ شكل ملك أو جمعية بل حتى جمعية منتخبة، وإنما الشيء الوحيد الذى يهم هو أن ذلك «الجسد» يصدر القوانين وأن يُحترم وألا يتمكن أى من رعاياه من التمرد عليه (إلا -مرة أخرى- فى حالة لو أن أحدهم شعر أنه مهدد بصورة مباشرة فى حياته).

كان هوبز باختصار غير مهتم بالمسألة الكلاسيكية الخاصة بـ«أفضل» نظام سياسى ولا يفكر سوى فى إضفاء الشرعية على نوع جديد من «الاستبداد» استبداد لا يمارسه شخص واحد أو عدة أشخاص، وإنما هو استبداد -أكثر جوهرية- استبداد القانون - الضامن الوحيد «للسلام المدنى».

عوتب هوبز على ذلك كثيراً -دون أن يكون مفهوماً دائماً.

فهوبز - مثله مثل ماكيافيللى - يضايق: ضايق معاصريه، وأكثر منهم أسلافه - من لوك إلى روسو (الذين كانا أكثر حساسية بالنسبة لموضوع الحرية منهما لموضوع السلام). وهو لم يتوقف، منذ ثلاثمائة عام، عن مضايقة معظم قارئيه.

ذلك -أولاً- لأن فى الوقت ذاته الذى بدأت فيه البورجوازية تفوض نفسها على الساحة السياسية كقوة يتعين عمل حسابها، بدا أن هوبز يمنح أى ملك (بل حتى «مغتصب» سوقى مثل كرومول علماً بأنه لم يكن

يحبّه) ترسانة نظرية تكفى لجعل طاغية يسود - دون أن يضع فى اهتمامه لا البورجوازيين ولا النبلاء ولا الشعب.

وهوبز يضايق أيضاً، بل على الأخص، لأننا نستشعر عن حق أنه فى الأساس شخص «مادى».

وهنا مقارنته بماكيافيللى تفرض نفسها.

لاشك أن الرجلين اللذين ندين لهما بأنهما «علمانا» السياسة، مرة أخيرة يختلفان فى نقطة جوهرية. كان هوبز الذى اجتهد ليقسم السلام الذى تحتاجه الرأسمالية - كان يعتقد فى إمكانية تحديد حالة الحرب بحالة الطبيعة. فى المقابل لم يكن ماكيافيللى، الذى عاش قبل ذلك بقرن كامل فى إيطاليا العصور الوسطى، مفكراً من مفكرى «البورجوازية المنتصرة» وكان يجهل إشكالية العقد، ويعتقد أن البشر مهما فعلوا فإن الحرب تمتد أيضاً إلى الحالة الاجتماعية. ولكن يشترك الاثنان فى عدم الإيمان لا بالله ولا بالشيطان وفى أنهما لا يخلطان مسرح السياسة لا بمسرح الأخلاق ولا بمسرح الدين.

هوبز إذن، مثل ماكيافيللى، يزعم «الأحاسيس المرهفة» ويحزن «مفكرى التيار الإنسانى»، وذلك يعتبر كافياً لجعل منه أسير الشهرة التى عرف بها كمفكر كئيب يفضل الابتعاد عنه. زاد بالطبع من هذه السمعة السيئة اهتمام صاحب نظرية «الدولة الكاملة»، كارل شميث بهوبز، فى نص ظهر عام 1927 (فكرة السياسى) - وهو نص انتقد لنيو

شترأوس توجهه السياسى بشدة فى مقال ظهر عام 1932، فى الوقت الذى كان شميث فيه «أحد نجوم» الجامعة الألمانية، والذى كان يقوم فيه بقيد اسمه عضواً فى الحزب الوطنى الاشتراكى بارتكاب فى عام 1938 خطأ كتابة دراسته عن كتاب *لينياتان* الذى أشاد فيه بقوة بمناهضة السامية التى انتشرت فى تلك الفترة⁴.

حظ هوبز كان عثراً، فمقداره أعلى من هذه السمعة السيئة.
وذلك لعدة أسباب،

أولاً: لأن تصوره للعقد يستهدف تأمين الحد الأدنى من «الأمن» العام الذى لا يمكن أن توجد بدونه «حرية» تستحق أن تسمى بهذا الاسم، وأن هوبز يظل بهذا المعنى المفكر الذى لولاه لما أمكن للبيرليسة الكلاسيكية أن توجد.

ثم لأن «الاستبداد» الوحيد الذى يلقي تبريراً لديه (وإن كان قد برر ذلك أصلاً) هو -كما سبق أن أشرنا- استبداد القانون: وهو قانون يسهل علينا أن ندرك -من قراءتنا لكتاب *لينياتان* - أن هوبز يتصوره كنتاج

4. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Cologne, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

أما عن مقالة شترأوس:

«Remarques sur La Notion de politique de Carl Schmitt» (1932).

يمكن قراءة ترجمته الفرنسية في:

Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. Du Seuil, 1988, p. 187-214

عن مداولة عقلانية -فى إطار الفكر العام المنتمى لـ«جاليليو»- أكثر من كونه «عملاً» من أعمال الأمير أو «نزوة» من نزواته.

وأخيراً: لأن العقد عند هوبز يتميز بأنه يقيم بين الموقعين عليه «مساواة» حقيقية أصيلة، ولأننا إذا اعتبرنا أن المساواة هي «الجوهر» الحق للديموقراطية فسيصعب حينئذ علينا أن نعتب على هوبز أنه منح أهمية للمساواة أكبر من التي أعطاه للديموقراطية أى «للمحتوى» أكثر من «الحاوية».

وعلى العموم فمن الممكن أن يكون الاختيار قائماً على أسباب «الإدراك السليم»، تلك الفضيلة التي يؤثرها هوبز.

حتى لو لم يكن من المحذور -كما أشار لوك وروسو (وهو ما يتناساه ورثة ماركس) أن نسعى إلى الاثنيتين معاً: المساواة زائد الديموقراطية.

الحقيقة هي أن لوك أصغر سناً من هوبز؛ وهو إن كان قد عرف مثله الحياة في المنفى فهو لم يتأثر - مثلاً حدث لزميله الأكبر سناً- بشبح الحرب الأهلية وبالقلق الناجم عن العنف المتفشى.

وهو من ناحية أخرى أقل ولعاً بالرياضيات والفيزياء وأكثر اهتماماً بإقامة - على أرض صلبة- دعائمي الثراء البورجوازي والمتمثلتين من جهة في حرية التبادلات التجارية ومن جهة أخرى فى حق الملكية الخاصة.

وهو قد سعى في الفصل الخامس الشهير من كتابه *البحث الثاني في الحكومة المدنية* أن يثبت، فيما يخص حق الملكية الخاصة، لمن يتشككون فيه، بأنه حق «طبيعي» مؤسس عقلياً كما هو مؤكد دينياً، وهو ما يمكن اعتباره تمجيذاً لرؤية للعالم أسماها س. ب. ماكفرسون عن حق «الفردية التملكية».

يسمح مثل هذا السياق أن ندرك على العموم السبب في أن تصور لوك للعقد يبدو في الوقت ذاته أقل تشدداً من تصور هوبز وأكثر تأييداً للحريات الفردية.

يناقض لوك سلفه في نقطتين جوهريتين.

فهو من جهة يؤكد باستفاضة على أهمية عدم الخلط بين «حالة الطبيعة» و«حالة الحرب» (*البحث الثاني في الحكم المدني*)، الفصل X، § 19). إذ يتعين اعتبار الأول «حالة من السلم والتعاطف والتعاون والمحافظة المتبادلة» التي لا يوجد شيء يجبرنا على الخروج منها؛ وإذا كان البشر يؤثرون الخروج منها بهدف الحصول من حالة «المجتمع السياسي» أو «المجتمع المدني» على مزايا أكبر من التي كانوا يتمتعون بها في الحالة السابقة فإن ذلك لا ينتج إذن كنتيجة لضغط الخوف ولا بالتالي بهدف قبول أي نوع من أنواع العبودية.

ومن جهة أخرى لا يفرز العقد حسبما يرى لوك «عاهلاً» خارجياً عنم وكلوه، مجرداً من أي التزام، بل على العكس من ذلك يقيم العقد -طبقاً للوك- حكماً يظل تحت سيطرة ووصاية الذين كلّفهم بمهمة الحكم.

ثم إن الحكومة لا تستطيع على العموم -فى رأى لوك- أن تتصرف قط، طبقاً لقاعدة غير تلك التى حددت لها إرادة «الأغلبية» (*majority*) (نفس المصدر، فصل 8، § 96).

يبدو لوك إذن فى نظر الأجيال التالية عليه أول صاحب نظرية للحكم «البرلمانى» تستطيع التوفيق بين صورة من الحكم الملكى وصورة من الحكم الديمقراطى. وألهمت أفكاره فى إنجلترا محررى إعلان الحقوق (*Bill of rights*) عام 1689، ثم بعد ذلك بنحو قرن محررى إعلان الاستقلال (1776) والدستور الأمريكى (1787) وأول عشرة «تعديلات» التى واكبت صدور هذا الأخير (1791) وكذلك الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان فى أغسطس 1789.

وبناء على ذلك يبقى لوك بلا منازع أبا الليبرالية الكلاسيكية.

ولكنه لا يعتبر أبا للتراث «الديموقراطى» بالمعنى الحرفى للكلمة.

إن كان من المتعين منح ذلك اللقب لأحد فروسو هو الأحق به، لسبب رئيسى هو كتابه الأشهر عن العقد الاجتماعى الذى قوبل على الفور بملاحقة عنيفة، وإن كان قد أصبح على الرغم من ذلك وحسب تعبير أحد المنفيين الموالين للملكية (الفرنسية) «قران خطباء عام 1789» (الثورة الفرنسية).

5. صاحب هذه المقالة هو مالبه دو مان (Mallet du Pan) فى *Le Mercure britannique*. II.

ما الذى يؤكد عليه روسو إذن ؟ إنه يقول ما دام البشر الهائمون على وجوههم فى حالة الطبيعة وهم منفصلون عن بعضهم، قد قوروا أن يتجمعوا ليعيشوا حياة أفضل (وهو قرار عاقل وذلك على عكس ما يقوله البعض أحياناً لأن «الطبيعة» الحقّة للإنسان لا تتحقّق بالكامل، فى رأى روسو وفى رأى لوك أيضاً، إلا فى الحالة الاجتماعية) فهم مع ذلك ليسوا على استعداد للتخلّى عن ذرة واحدة من حريّتهم الأصلية، وتصبح مشكلتهم عندئذ هى: «إيجاد صورة من المشاركة تدافع وتحمى الفرد وممتلكات كل شريك بكل قوتهم المجتمعة، وهى مشاركة، لا يستجيب أى فرد وهو فى اتحاد مع الجميع، على الرغم من ذلك سوى إلى ذاته ويبقى حراً كما كان من قبل (عن العقد الاجتماعى، الكتاب 1، فصل 6).

حل هذه المشكلة ؟ - إنه يكمن فى «العقد الاجتماعى» الذى «تتلخص كافة بنوده، عند إدراكها على النحو السليم، فى بند واحد هو: الانسلاخ التام لكل شريك بكامل حقوقه وانضمامه للمجموع». (المصدر ذاته). ثم يضيف روسو «لما كان الشرط متساوياً بالنسبة لكل فلا توجد مصلحة لأحد فى أن يجعل تكلفتها أعلى للآخرين». هذا المطلب المساواتى يتناسب معه الرد السياسى التالى وهو: أن يضع جميع الأفراد الموقعين على العقد مشاعاً «شخصيتهم وكل قدراتهم تحت الإدارة العليا للإرادة العامة».

بتعبير آخر يتعين على الجماعة السياسية ألا تتشكّل سوى «شخصية عامة» واحدة «جسد» واحد - يسمى «الدولة عندما تكون فى حالة

سلبية- وحاكمة عندما تكون فاعلة» (المصدر ذاته). بهذه الطريقة يؤكد -فى مقابل رأى هوبز- على الهوية الجوهرية للشعب والدولة، للمجتمع والحاكم.

تترتب نتيجتان على ذلك.

فمن جهة، لا يمكن أن تكون القوانين التى تُسيّر مثل تلك الدولة إلا التعبير عن «الإرادة العامة» - وهى مختلفة- مهما كان رأى لوك فى هذا- عن «إرادة الأغلبية» وعن «إرادة الجميع» الذين قد يهيمنون فى الخطأ (نفس المصدر، الكتاب 11، الفصل 3). يعنى أن الصالح العام هنا يحكم وحده وأن الشيء الوحيد الذى يهم هو الاهتمام بـ«الشأن العام» (الذى يقول عنه الأقدمون *res publica*). وبتعبير آخر: إن «كل حكومة شرعية تعتبر جمهورية» (المصدر ذاته، الكتاب 11، فصل 6).

من جهة أخرى لا يمكن أن يكون الشكل الأمثل لمثل تلك الحكومة سوى الديمقراطية، الديمقراطية المباشرة بالتحديد. ينحى روسو جانباً -من ناحية المبدأ- فكرة إمكانية أن يفوض المواطنون حريتهم لـ«ممثلين» عنهم.

لسوء الطالع أن الديمقراطية المباشرة تتطلب بعض الشروط (محدودية المكان واقتصاد تغلب عليه السمة الزراعية) التى اختفت اليوم، وهى لذلك أصبحت غير قابلة للتطبيق. إلا أن كونها مثلاً أعلى يصعب تحقيقه لا يمنعها من أن تكون المثل الأعلى الوحيد الذى له قيمة.

روسو الذى كان على وعى كامل بالصعوبات الحتمية للنموذج الذى يقترحه، لم يكن لديه أى شك فى التفوق المطلق لذلك النموذج، وكتب يقول: «لو وجد شعب من آلهة لحكموا أنفسهم بطريقة ديموقراطية» (المصدر ذاته، الكتاب III، الفصل 4).

تلك هى على العموم الرسالة التى أخذها عنه (خطباء الثورة، عام 1789).

ما تدين به الثورة الفرنسية لروسو يساوى ما تدينه الثورة الأمريكية للوك. ومع ذلك فإن راديكالية الأول كانت مقاومتها أضعف للوقائع من برجماتية الآخر. دستور الولايات المتحدة لم يتغير منذ استقلال ذلك البلد من مانتى عام على حين انتهت ثورة 1789 فى مرحلة الإرهاب الثورى ولا يزال قطاع من المجتمع الفرنسى يعيد التفكير فيه.

لا شك أن الإعجاب بأعمال روسو الخاصة بالديموقراطية المباشرة تتسم بشيء من اليوتوبية أو بأنها قديمة متهاكمة، كما لاشك فى أن التجاوزات «الإرهابية» التى جرت فى عام 1793 قد ألفت بظلال من الخزى على اليوتوبيات الجمهورية الكبرى؛ وعلى العموم فقد ساهم هذان السببان فى تفسير أنه إذا كانت إشكالية العقد قد استمرت فى أن تكون مصدرا لفكر فيشته (الذى ظهر كتابه أساس الحق الطبيعى طبقاً لمبادئ المذهب العلمى فى جزئين، عامى 1796 و 1797) وكانط (الذى ظهر

كتابه مذهب الحق وهو المجلد الأول من كتاب ميثافيزيقا الأخلاق فى نهاية 1796 أو بداية 1797) فإن كانط يرى ضروريا أن يبتعد عن روسو، بل أكثر من ذلك أن يبتعد عن فكرة الديمقراطية ذاتها.

يتعين علينا أن نؤكد أن نظرية العقد لم تحظ أبداً بإجماع الفلاسفة الأوروبيين. فلم يضعها سبينوزا فى صلب كتابه البحث السياسى (1677) وتجاهلها مونتسكيو وهو قرير العين وخاصة أنه كان، كما نعلم، مناهضا لصعود البورجوازية، وأخيراً، انتقدها ديفيد هيوم بشدة فى مقال نشره عام 1748 وهو التاريخ ذاته الذى صدر فيه كتاب روح القوانين⁶. أكد هيوم فى هذا النص القصير، الموجه ضد لوك، بلهجته الاستفزازية المعتادة أن سلطة سياسية واحدة لم تولد بالاتفاق وإنما بالإكراه والعنف وأن الملكية المطلقة تعتبر بالتالى نظاماً شرعياً تماماً ولا يحتاج الأمير الحصول على موافقة رعاياه لكى يستقطع منهم الضرائب.

ثم بعد فيشته وكانط استمر المتغير "اللوكى" للعقد يحظى وحده -داخل التيار «الليبرالى»- بشيء من التعاطف. فيما عدا ذلك لم تلق فرضية العقل سوى المناهضة (خاصة من خصوم الثورة الفرنسية) أو -فى أفضل الأحوال- لم تلق سوى التجاهل التام.

(6) مقال هيوم «عن العقد الأصلى» ظهر أولاً عام 1748 فى سفره المقالات الأخلاقية والسامسية والأدبية ثم أدرجه مرة أخرى عام 1758 فى أحاديث سامسية. نرحم إلى الفرنسية فى ديفيد هيوم، أرفع مقالات سامسية مورا، IER: 1981، وضم أيضاً إلى كتاب: ديفيد هيوم، أحاديث سامسية (مقدمة فرنسية)، مورا، IER: 1993، ترجمة جديدة لـ المقالات الأخلاقية والسامسية والأدبية تحت الطبع عند الناشر مورا.

على سبيل المثال نستشعر من أحد نصوص هيجل في شبابه وهو المقال المعنون «عن طرق المعالجة العلمية للحق الطبيعي» (1802-1803) نقداً للمذهب «الأخلاقي» المجرد والمذهب «الذاتي» اللذين يميزان اقتراب كانط من المسألة السياسية. يزدهر هذا النقد بعد ذلك بعقدين في كتاب *مبادئ فلسفة الحق* (1820) وهو عمل قدمت فيه نظريات الحق الطبيعي على أنها لحظة ضمن أخرى في التطور التاريخي، وهي لحظة من المقدر لها أن «تستوعب» وأن «يتِمَّ تخطيها».

في القرن الذي عاش فيه ماركس والذي عرف الثورة الصناعية، بدا أن إشكالية العقد قد فقدت كل إمكانية لها في تقديم فكر سياسي جديد أياً كانت درجة حدائته وجراته.

يتعين علينا أن ننتظر عام 1971 لنراها تعود إلى الظهور في شكل «منقح» للغاية في كتاب «نظرية العدل» لجون رولز.

سأعود في الفصلين التاليين للحديث عن القراءات المختلفة التي يمكن أن نقوم بها لتلك النظرية. الشيء المؤكد في كافة الأحوال هو أن الطرح الرولزي للعقد وضع بالكامل في خدمة «تصور مساواتي للعدالة»⁷ وهو بدوره لا يستطيع أن يتجاوز إلا في الشكل التقليدي للديمقراطية.

7. John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 131.

ومع ذلك سحرها أن فكرة «المساواة» تنواري تماماً عن رولز نصاح فكرة الإنصاف (راجع الفصل الثاني).

القراءة المتأنية لكتاب نظرية العدالة تظهر بالمناسبة أننا لسنا إزاء مجرد صدفة.

كافة الحجج تتلاقى، بالعكس، لتثبت أنه إذا كانت الديمقراطية تبدو أفضل نظام ممكن، فإنما يرجع ذلك إلى أنها صورة محددة للعقد الاجتماعي الذي يجعل منها النظام الأكثر «عدلاً» وبكلمات مختلفة: إنه النظام الذي عمل عبر التاريخ على النضال المستمر المتصاعد ضد عدم المساواة - دون التضحية بالحرية.

يبقى أنه إذا بدا لنا من الصعب التفكير في الديمقراطية دون أن نفكر في العقد الاجتماعي، فإن هذا التصور الأخير يظل مع ذلك يشكل بذاته موضوعاً نظرياً يصعب التعرف على هويته. بدلاً من القول مباشرة أنه لغز حقيقي.

العقد الاجتماعي: واقع أم وهم ؟

باختصار: «العقد الاجتماعي» ليس فيه من «التصور» سوى اسمه. تقليدياً، يعرف «التصور» بأنه كلمة يمكن تقديم تعريف واضح ومحدد وشامل لها، علماً بأن ذلك هو بالتأكيد آخر شيء يمكن أن نأمل تحقيقه لأننا بصدد تعبير ظل، منذ القرن السابع عشر إلى اليوم، يكتسب لدى الفلاسفة الذين استخدموه أكثر المعاني تنوعاً في الوقت الذي استخدم فيه لتبرير أكثر التصورات السياسية تناقضاً.

ومن جهة أخرى فليس من المعتاد، في سياق حديث يود أن يكون موضوعياً ودقيقاً للغاية، استخدام لفظ «تصور» عند الكلام عن كلمة نعرف أنها لا تشير إلى أى شيء ولا أى فعل ولا أى حدث - أى وباختصار أنه ليس لها أى «ماصدق» في الواقع التجريبي.

إلا أن العقد الاجتماعي يندرج تماماً تحت ذلك البند بما أنه من الواضح تماماً أنه لا يوجد مجتمع واحد وقع في أى عصر من العصور على عقد من هذا النوع.

هل ساور بعض الفلاسفة شك من ذلك النوع ؟ الاحتمال ضئيل. إذ من الصعب أن نتصور هوبز أو لوك يقنعان أنفسهما بالسمة «التاريخية» لما وصفوه. أما روسو فقد بدد صراحته أى سوء فهم حول هذا الموضوع بأن وضع في مستهل كتابه الحديث الثاني أو حديث عن نشأة وأسس عدم المساواة بين البشر (1755) أن تفكيره حول المرور من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية تدخل في نطاق التأملات وليس في إطار التاريخ.

كتب يقول في ذلك النص المشهور : «لنبداً إذن في استبعاد كافة الوقائع لأنها لا تمس المسألة قط. يتعين عدم أخذ الأبحاث التي يمكن أن تدخل فيها حول هذا الموضوع على أنها حقائق تاريخية وإنما على أنها فقط استدلالات فرضية وشرطية تستهدف إلقاء الضوء على طبيعة الأشياء أكثر من إثبات أصلها الحقيقي، مماثلة لتلك التي يقوم بها كل يوم علماؤنا في الطبيعة عن تكوين العلد».

ينتمى تعبير «العقد الاجتماعي» إذن إلى وضع غير أصيل بشكل
بَيّن، فهو إذا كان «تصوراً» من جانب فهو أيضاً، على الجانب الآخر،
«خرافة». وخرافة مؤكدة. أى أنه من الممكن التحدث في شأنه على أنه
«خرافة نظرية»، على أن نظل على وعينا بواقع أن تلك الفئة الغريبة
تسمى الصعوبة أكثر من أن تحلها.

وخاصة أن تلك الخرافة تعتبر «تقريبية»، إذ تقوم فكرة العقد
الاجتماعي بالفعل على الاعتقاد بأن البشر، وهم في حالة الطبيعة، كانوا
قادرين على الفكر والمفاوضة وتوقيع العقود - على حين أن الاستدلال
القانوني مثله مثل اللغة المستخدمة في تدوينه غير متاحة سوى في الحالة
الاجتماعية وأن «البشر» كما يؤكد كل ما نعرفه عن مرحلة ما قبل
التاريخ لم يعيشوا قط سوى في مجاميع. الكائن البشري هو دائماً/ أصلاً
كائن اجتماعي وحالة الطبيعة ليست أقل خرافة من العقد ذاته.
وباختصار فإن كنا نريد أن ننقذ هذا الأخير من أن يصبح موضوعاً
للتهمك فلا يوجد سوى حل النظر إليه على أنه مجرد «افتراض»، كما
يشير روسو بكل وضوح.

هو افتراض «إجرائي» أو «منهجي» يتعين عدم أخذه بجدية زائدة
ولكن على أساس أنه يسمح عن طريق «الاستعادة» (بعد «البدايات»
الحقيقية لمجتمعنا بوقت طويل) بتوضيح المعنى الحالي لمفاهيم العدالة
والمساواة.

هو افتراض من أى قيمة «متعالية» إذن، ولكنه مزود على الرغم من ذلك، من وجهة النظر البراجماتية، بفضائل تربوية ونضالية صلبة وخاصة عندما يتعلق الأمر بإيجاد صورة مناسبة لتوضيح ما يتعين أن تكون عليه الديمقراطية «المثلى».

يبقى أن ندخل هذا المثل الأعلى إلى الواقع. أى بتعبير آخر إلى حمل مجتمع محدد على أن يتطابق بالتدرج مع نموذج العقد.

المهمة مستحيلة، هذا ما يصادره على الفور هؤلاء الذين (مثل ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس وفوكو) يدعون أن كل مجتمع هو دائماً فى حالة حرب أهلية.

أود أن أبين فى بقية هذا الكتاب أنه من الممكن أن نسلم بالمصادرة المذكورة دون أن نعتقد أن من واجبنا استخلاص نتائج على هذه الدرجة الراديكالية من التشاؤم.

حتى لو أن الحياة فى المجتمع ليست بتعريفها ذاته سوى حرب يتعين علينا أن ندخل فيها على الرغم منا وحتى لو لم يكن الحق أبداً سوى التعبير عن علاقة قوى، فإن الحق بوجوده المجرد يسمح بتنظيم العنف والحد من أكثر الآثار سلبية للحرب، بل وفى بعض الظروف أن يشجع على المفاوضات التى تسمح بالوصول إلى اتفاقيات أو «معاهدات»⁸.

8. للإطلاع على نقد مفصل لنموذج العكسى الذى يعتبر كارل شميث أهم اندامين عنه و الثمرد العنبرين أرحم الإحالة إلى كتاب شارل لارمور:

Charles Larmore, *Modernity et Morale*, Paris, PUF, 1993, chapitre IX, «Carl Schmitt et la critique de la démocratie liberale», p. 207-220.

بقول آخر تسمح بالوصول إلى «تطورات» محددة ظرفية، مؤقتة
وجزئية ولكنها مع ذلك حقيقة ولا يمكن إهمالها أبداً، وعلى سبيل المثال،
مثل تلك التي يمكن أن نأمل التوصل إليها من النضال العازم على
محاربة عدم المساواة.

مساواة أم إنصاف ؟

فكرة بسيطة، بل مفرطة في بساطتها، شكلت البنية التي شُيِّدَ بها الفكر السياسي في الغرب طوال فترة الحرب الباردة، وهي القائلة بأن الديمقراطية، على خلاف «الديكتاتورية» هي نقيض موضوع كافة «الاستبدادات» وأفضل نظام يمكن تصوره لأنها أفضل نظام ضمانا لـ«الحرية».

ما زالت هذه الفكرة السائدة لدى العديد من «المختصين» في العلم أو الفلسفة السياسية (وعلى وجه الخصوص لدى الأسرة «الليبرالية» بالمعنى «الكلاسيكي» أو الأوروبي للكلمة). وعلى الرغم من ذلك فهي بالتأكيد قابلة للمناقشة.

ذلك، أولاً، لأن فكرة «الاستبدادية» -التي هي منتج مشكل من خليط مريب من النازية والشيوعية يستهدف، كما سبق أن أشرت¹ في

1 عن بُعد هذا «الخط» والأحشاء التي ورط فيها ميشال فوكو ومعه بعض قرائه المنعجين من هاد آراندب ورمون آرون أرحو مراجعة كتاب:

De l'indifférence, Essai sur la banalisation du mal, Paris, Odile Jacob, 1998, chap. 3 et 4

موضع آخر، جعل المحرقة (Shoah) أمراً عادياً- وهي فكرة فضفاضة للغاية أو أنها مبهمة للغاية لكي تكون ذات نفع يذكر، وأن أكثر «موقف» مواعمة لازدهار الحرية «عامة» يظل، بكل وضوح هو - القوضى، لا الديمقراطية «التمثيلية» كما هي قائمة اليوم فى الغرب.

ثم لأننا حتى لو اعتبرنا الديمقراطية «التمثيلية» نظاماً أكثر «مواعمة» للحرية، فإن واقع كون المدافعين عنها، حالياً كما كان الحال فى زمن الحرب الباردة، لازالوا يقدمونها على أنها مرتبطة بالضرورة بقيام «السوق الحرة» من النموذج الرأسمالى، لا يمر دون إثارة بعض المشاكل، إلا إذا امنا فى الواقع (مثل ادم سميث) بوجود «يد خفية» نقودنا - دون أن ندرى- على طريق التقدم، أو إذا شاركنا متشائمين الاقتناع «النفعى» (جيرمى بنتان، جون ستوارت مل) الذى يعتقد أن كل ما هو صالح للأعمال يعتبر صالحاً فى حد ذاته. ولكن يتعين علينا أن نسلم بأن فوائد «الليبرالية» الاقتصادية هى أبعد من أن تصل بشكل متماثل إلى كافة طبقات المجتمع. أليس واضحاً أنه إذا كانت «الليبرالية» ناجحة فى تنمية «حرية» البعض (أقلية) فهى قد تعمل أيضاً على الحد، بل وعلى بتر، حرية الآخرين (الأغلبية) ؟

وأخيراً (وهذه النقطة هى الأهم) لأن لا شيء يثبت أن «الحرية» تعتبر على سلم القيم أول «خير» يصنع مجتمع سياسى إلى التمتع به جماعياً، وهو فى سعيه لأن يجعل من نفسه مجتمعاً ديمقراطياً. توجد فى نهاية الأمر أمور أخرى خيرة يمكن اشتباؤها.

توجد «قيم» أخرى تدخل فى منافسة مع قيمة «الحرية».

هذا هو الحال مثلاً بقيمة «العدل»، الذى يتطلب أحياناً بدوره إعطاء الأولوية لـ «المساواة» قبل «الحرية».

لا شك أن تصور المساواة يبدو هو أيضاً للوهلة الأولى فى غموض تصور الحرية.

علماً بأننا رأينا عبر الصفحات السابقة وهو يعمل فى العديد من المواقف الملموسة.

سبق أن رأينا على سبيل المثال أن إحدى الديمقراطيات «المباشرة» مثل الديمقراطية الأثينية، كانت تعتبر المساواة فى الحقوق السياسية (*isonomia*) أعلى المثل العليا التى كانت تفتخر بأنها تجسدها؛ وحتى عندما فقدت المدن الإغريقية الرئيسية استقلالها بعد أن أصبحت تحت سيطرة الملك فيليبوس المقدونى (والد الإسكندر الأكبر) - بعد معركة شيرونا (338)، فقد ظل أرسطو (الذى كان أساتذاً للإسكندر) يعرف السلطة «السياسية» - كنقيض للسلطة «الملكية» - على أنها تلك الصورة من السلطة التى تمارس من وعلى قوم - «أصحاب طبيعة واحدة». بمعنى أنها تلك الصورة من صور السلطة التى يمكن أن يجد كل مواطن نفسه فيها بالتناوب «حاكماً» و «محكوماً»².

2. راجع على سبيل المثال: أرسطو، سياسات: الكتاب III، الفصل 4، 1227 a.

ثم رأينا كيف أن بعض أصحاب نظريات الحق الطبيعي نجحوا - بعد ذلك بنحو ألقى عام- بجعل فكرة «المساواة» فى الحقوق تلك، تعود فيكون لها حضور جديد غير متوقع، بأن جعلوا خرافة «العقد الاجتماعى» مصدر الحكومة «المثلى» - سواء جرى تصور تلك الحكومة المثلى فى هيئة نظام «برلمانى» (لوك) أو كدولة قائمة على السيادة «الشعبية» (روسو).

عند هذه المرحلة فى حديثى أستطيع أن أضيف أن فيلسوفاً «ليبرالياً» (بالمعنى الأمريكى للكلمة) مثل رونالد دووركن لا يتردد فى جعل المساواة «ال» القيمة الجوهرية لـ «الليبرالية» - معتبراً أن الحق فى الحريات الأساسية ليست بالنسبة له سوى مجرد نتيجة لواقعة أن جميع المواطنين لهم الحق الأصيل فى أن يعاملوا بالأسلوب نفسه من السلطات العامة.

باختصار : مسألة المساواة ليست مسألة جديدة - لا فى ذاتها ولا بالنسبة لمناصرى الديمقراطية.

يبقى أن نعرف بطبيعة الحال، عن أى مساواة نتكلم، مادمننا لا نتحدث فقط عن حرية «صورية» - أى عن مساواة فى الحقوق .
بمعنى أنه يبقى علينا أن نعرف ما هى المساواة التى يمكن أن نطمح بها.

لأن المساواة - (بل تلك هى إحدى مميزاتها الأساسية) - لا تقدم أبداً على أنها من المعطيات، وإنما كهدف يتعين الوصول إليه.

الواقع أن البشر يميلون إلى الاختلاف -بالمولد ذاته- سواء بالنسبة لقدراتهم الجسدية أو الذهنية أو بوضعهم الاجتماعى والاقتصادى. عدم المساواة هو إذن الواقع الأول الذى يتعين على المجتمع أن يصححه، كما أن المساواة هى الناتج الإجمالى للعمل «التصحيحي» هذا.

هى نتيجة «مثلى» تظل تتراجع كلما اعتقدنا أننا لمساها. بل إن البعض يميل إلى اعتبارها «وهمية» - إما لأنها تبدو لهم مستحيلة المنال، أو لأنها لا تبدو لهم فى نهاية الأمر على هذه الدرجة من الرغبة التى يصورها البعض.

العدل كمساواة

الواقع أن جميع الناس لا يبتغون أى صورة من صور المساواة. ولكن صريحين مع أنفسنا: هل نحن جادون فى رغبتنا أن نكون متساوين، إن كان ذلك يعنى أن «نرتدى ما يرتديه الجار»، أو «نأكل من ذات ما يأكل» أو «أن نسكن داراً مماثلة تماماً لداره» وباختصار إن كان «مساوى» يعنى «مطابق» أو «مماثل» ؟

لا يوجد شيء مؤكد بأقل من ذلك.

شبح إنسانية يبدو فيها كل فرد شبيهاً بجاره ليس فيه ما يؤكد جاذبيته: المدرسة والثكنة العسكرية والمستشفى والسجن وتلك الأحياء

المعاصرة التي تبدو كما لو أنها مصنوعة من جناح مبنى واحد راح يتكاثر بلا نهاية - مثل مرض السرطان، يعطوننا توضيحاً يشير الازمناز بدرجة تكفى لكى لا يكون من الضرورى أن نتوقف طويلاً عند تلك الحالات المتطرفة من الـ«مساواتية» التى تمثلت فى الـ«خولخوز» والـ«جولاج». بل إن الـ«كيبوتز» الذى يمثل - إن فضلنا القول- النسخة «الناجحة» من الـ«خولخوز» (فى سياق مختلف بطبيعة الحال) يعاد النظر فيه اليوم -ليس لأنه لا يعمل بطريقة جيدة- وإنما لأنه يعمل -على العكس من ذلك- على درجة عالية من الامتياز حتى أن سكانه - بعد أن حكم عليهم بالـ«المساواتية» شبه الكاملة، يشعرون فيه بالملل القاتل.

لحسن الحظ أن الـ«المساواة» يمكن أن تحيل إلى صور أكثر إثارة للحياة الجماعية (حتى وإن ظلت تخيلية فى جزء منها).

يقدم لنا أفلاطون أقدم مثال معروف عن ذلك. المدينة «المتلى» التى يصفها لنا كتاب الجمهورية هى، كما نعرف، مدينة «أرسنقراطية» ويسودها، علاوة على ذلك، عدم المساواة الجائر - بما أنها تقوم على ثلاثية هيراركية من هؤلاء «الذين يحكمون» و«الذين يحاربون» و«الذين يعملون». الغريب، مع ذلك، أن أفلاطون لا يتصور أن أداء النبطتين الأعلى أى طبقة «الفلاسفة - الملوك» وطبقة «الحراس» تقومان على مبدأ مختلف عن مبدأ «الشيوعية» (والمعنى بذلك هو «شيوع» مطلق: شيوع النساء والممتلكات). كما لو أن الملكية الخاصة، كانت فى حد

ذاتها بالنسبة للنفوس «النبيلة» والمتعطشة للعدالة، فى ذلك الوقت أبعد من أن تكون نابعة من شعور «طبيعى» وعلى الرغم من أنها السبب الأول فى تمسكنا بهذا العالم، تعتبر بداية «السقوط».

وبعد أفلاطون بعشرين قرناً قدم توماس مور أحد الفلاسفة الكاثوليك الذى شغل أثناء ولاية هنرى الثامن منصب مستشار (رئيس وزراء) إنجلترا، وقد ألح عليه صور البؤس المنتشر فى بلاده -قدم، فى سرد لرحلة خيالية بعنوان يوتوبيا (1516)، نموذجاً مختلفاً تماماً للاختلاف عن المدينة المثلى (الفاضلة)- نموذجاً قائماً هذه المرة على مساواة واسعة للغاية فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكما لو أن ذلك حدث بالصدفة كانت الملكية الخاصة، ولازماتها العملية، فى تلك الجزيرة الخيالية التى تقع فى أطراف العالم - كما يوجب الحرص ذلك - منعقدة تماماً بكل بساطة. لا ينتج «اليوتوبييون» -إذ يحتقرون الذهب و«الثروات»- سوى ما يحتاجون إليه ليعيشوا فى سعادة. إنهم يعملون قبل كل شئ على الحفاظ على استقلالهم، وفى قول آخر على الحفاظ على «اكتفائهم الذاتى».

أما روسو، الذى جاء من افاق متباينة بما أنه من مواطنى جمهورية جنيف، فهو يصبو أيضاً لمجتمع ريفى، مكون من صغار ملاك الأراضي الزراعية يعيشون فى شبه اكتفاء ذاتى فى مجال مغلق وفى زمن لا يتحرك. ولما كان واعياً بصعوبة إلغاء كافة صور الملكية الفردية اليوم، فقد أصر مع ذلك فى الحديث الثانى، أو حديث عن أصل

وأسس عدم المساواة بين البشر (1755) على أن الملكية تظل مصدر كافة «الشور» فى المجتمع الحالى.

هل من المتعين علينا أن نذكر فى هذا الصدد بأن المساواة كانت مطلباً على درجة من الجوهرية بالنسبة لثوار عام 1789 أدت إلى أن التعبير ذاته استقر على الفور بين «الحرية» و«الإخاء» - ضمن شعار الجمهورية الفرنسية؟

وهل يتعين فى النهاية أن نذكر أسماء كل الذين (يطلق عليهم فى القرن السابع عشر الإنجليزى المساوتيون أو الحفارون Levellers، Diggers: جراكوس بابوف، ماركس، برودون، بساكونين) نقلوا حلم المساواة فى الظروف الاجتماعية الاقتصادية بمختلف ميولها - «العلمية» «اليوتوبية»، «الماركسية»، «الفوضوية/ النقاوية» أو «الفوضوية» - داخل التيار «الاشتراكي» ؟

صحيح أن هذا الأمل (وقد نقول: هذا الوهم) قد تسبب فى كثير من السوء.

وبتعبير آخر أنه تسبب فى قتل الكثيرين فى قرننا (العشرين) باسم «الشيوعية».

لنتوقف إذن عند هذا «الانحراف» أو هذا «الضلال» الذى أصاب المثل الأعلى المساواتى - حتى نحاول إدراك الأسباب التى أدت إليها.

لا يفهم شيء عن ماركس أبداً ولا عن أسباب مأساة «الشيوعية»
التي عرفها القرن العشرون ما دمنا تعنتنا في الخلط بين «فكر ماركس»
و«الماركسية» و«الماركسية اللينينية».

الواقع أن هذه التعبيرات تشير إلى حقائق شديدة التباين تشكلت
زمنياً الواحدة تلو الأخرى. نتجت «الماركسية» من «تعميم» لفكر
ماركس قاده، بعد وفاته، زميله إنجلز وتلاميذهما الأوائل. أما
«الماركسية-اللينينية» فهي نابعة من تطوير أيديولوجي وسياسي قرره -
بعد وفاة لينين، سلفه ستالين.

كما أن المصطلحين «اشتراكية» و«شيوعية» تغير معناهما مع
مرور الزمن - فالمعنى الذي أخذته هاتان الكلمتان بعد الثورة الروسية
لم يعد له ما يربطه بالمعنى الذي كان لهما قبل ذلك.

بالنسبة لماركس ولتراث الماركسي حتى 1917 لم تكن كلمتا
«اشتراكية» و«شيوعية» تشيران للشيء ذاته.

«الشيوعية» هي اسم يطلق على طريقة للإنتاج ليست حقيقية ولا
هي قابلة للتنفيذ الفوري، وإنما قد يستطيع تطور «القوى المنتجة»
بمصاحبة التحول الثوري لـ«علاقات الإنتاج» جعلها ممكنة التحقيق
في مرحلة لاحقة من التاريخ. تنظيم الإنتاج داخل هذا النظام (الذي رسم
مانيفستو الحزب الشيوعي خطوطه العريضة عام 1848) يقود عليه
المنتجون أنفسهم، بطريقة جماعية وديموقراطية حتى لا يعود هناك

وجود للملكية الخاصة ولا للنقود ولا لتقسيم العمل ولا للطبقات الاجتماعية ولا للعائلات ولا للحدود ولا للدول إذ تتمحى كافة الفروق - بما فى ذلك الفروق بين عمل فكرى وعمل يدوى وبين المدينة والقرية.

لا يستطيع مثل هذا الوضع بطبيعة الحال أن يحدث فى بلد منعزل بما أنه لا يمكن لأى بلد أن يبقى مكتفياً تماماً بذاته. ولذلك لم تكن الشيوعية مطروحة - من منظور الماركسية السابقة على السوفيتية - سوى بصفيتها هدفاً أعلى، عالمياً ونهائياً. وبحلولها تنتهى مرحلة «مسا قبل تاريخ» البشرية، التى تكون قد تخلصت أخيراً من «أغلال» الاستغلال الاقتصادى ولازمته «أغلال» الظلم السياسى.

يتعين على رأس المال للوصول إلى تلك المرحلة فيما يرى ملركس أن يعبر أولاً مرحلة وسطى هى المرحلة «الاشتراكية». تظل العلاقات الاستغلالية فى هذه المرحلة قائمة ولكنها تنعكس (فى صالح حلقة ثورية) لتصبح فى صالح الطبقة البروليتارية. ما يميز أسلوب الإنتاج الاشتراكي هو وصول البروليتاريا إلى وضع الضيقة المسيطرة. فى كلمات مختصرة تبدأ الاشتراكية فى بلد ما عندما تستولى البروليتاريا على السلطة لتمارس «ديكتاتوريتها» على البورجوازية وتتلاشى عندما تصبح حقيقة كوكبية، أى عندما تختفى البورجوازية أو تتوقف عن أن تكون كذلك، فاتحة الطريق أمام الشيوعية.

هذه المرحلة «الانتقالية» نحو الاشتراكية، كان فى اعتقاد ماركس أنها ممكنة لأنه كان يرى أنه تتطور القوى المنتجة ولا بد أنها تشجع تطور البروليتاريا؛ ولكنه كان يعرف أن البورجوازية لن تستسلم بدون مقاومة. ولذلك توقع ضرورة وجود مرحلة ديموقراطية انتقالية تؤدي إلى دكتاتورية البروليتاريا. (المرحلة الانتقالية رقم 1) تستهدف التمهيد لنشأة الطبقة التى ستولى بدورها التمهيد لاختفاء البورجوازية (المرحلة الانتقالية رقم 2) هذا هو - على وجه الخصوص - معنى البرنامج السياسى المعروف باسم «برنامج ارفورت» والذى تم وضعه - تحت إشراف إنجلترا - فى عام 1891 بعد وفاة ماركس بثمانى سنوات.

حتى وإن كان ثورياً بالنسبة لعصره فإن هذا البرنامج - الذى هو الخطوة الأولى فى المرحلة الانتقالية رقم 1 - لا يشمل سوى مطالب متوائمة مع معايير الديموقراطية (الانتخاب العام المباشر والسرى، حرية التعبير والتجمع، المساواة القانونية للرجل والمرأة، الخ) وقابلة تماماً للتحقيق بالطريق التشريعى. منذ تلك اللحظة وحتى حل الأممية الثانية (1914) وافقت معظم الأحزاب المنادية بالماركسية سواء فى ألمانيا أو فى فرنسا أو فى الإمبراطورية النمساوية المجرية، على أن تتحرك داخل النعبة البرلمانية، وهى لا تتصور الانتقال نحو الاشتراكية سوى بالأسلوب «السلمى». إنه «العصر الذهبى» للماركسية، كما قال الفيلسوف النيولندى لشريك كولاكوفسكى.

ومع ذلك كل شيء تغير منذ أن سمح مذهب لينين الإرادى للبولشفية بفعل الحرب العالمية الأولى بالاستيلاء على السلطة فى روسيا.

الاشتراكية «الحقة» القائمة على التصنيع الإجبارى، والمندفع فى الوقت ذاته، لبلد زراعى فى المقام الأول، كانت أبعد من أن تشبه الصورة التى تخيلها لها ماركس. فبدلاً من أن تقوم ديكتاتورية البروليتاريا، قامت على ديكتاتورية الحزب «الشيوعى» المفترض أنه يقود البروليتاريا (لدرجة أن أصبحت «الشيوعية» بشيء من الإفراط - مرادفة لـ«الاشتراكية الحقة»). وبدلاً من أن توفر الشروط الاقتصادية المواتية للاحتفاء الـ«طبيعى» للبورجوازية، عملت على تصفيتها العنيفة. وأخيراً، بدلاً من أن تتواكب معها تنمية القوى الإنتاجية، تسببت دون قصد فى ركودها.

الاشتراكية «الحقة» ليست إذن الشيوعية ولا حتى اشتراكية ماركس.

الواقع هو أنها ليست سوى رأس المال البيروقراطى للدولة - وبدلاً من أن تتبع فيه وسائل الإنتاج الجماعية، تصادرها الدولة التى لا تمثل حقيقة الجماعة بما أنها هى نفسها قد أخذت رهينة فى يد التنظيم الحاكم لحزب سياسى لم يتورع عن إقصاء منافسيه.

لم يكن لمثل ذلك النظام أن يدوم طويلاً. تروتسكى وروزا
لوكسامبورج وبوريس سوفارين ووالتر بنجامين وغيرهم، إذ لم تكن
العقول الواضحة قليلة العدد، غداة 1917 داخل اليسار الأوروبى
المتطرف لتبين ذلك. وبعد الحرب العالمية الثانية أعادت حركة
«الاشتراكية أو البربرية» انتقاداتهم وطورتها، وقد أسس تلك الحركة
كلود لوفور وكورنيليوس كاتسوريادس الذى ظل يقودها حتى عام
1966.

الواقع أن النظام السوفيتى -بعد أن أوجد ذلك «الانحراف» المطلق
للتشيوعية أى الستالينية- وبعد أن أجريت عليه عدة محاولات كلها فاشلة
لإعادته للحياة على يد نيكيتا خروشوف وميخائيل جورباتشوف - انتهى
به الحال إلى أن مات ميتة حق فيما بين عامى 1989 و 1991.

أما فكر ماركس الثرى بإمكانيات هى أبعد من أن تكون قد
استكشفت، فهو لا يزال حياً بالكامل. تشهد على ذلك، ضمن أشياء
أخرى، المكانة المركزية التى اعتلاها فى أعمال سارتر وألتوسار، وفى
العديد من التأويلات التى ما فتئ يثيرها منذ أربعين عاماً، سواء فى
فرنسا (جان - فرانسوا ليوتار، الآن باديو، دانيال بن سعيد، جاك ديريدا،
جاك رانسيار) أو فى العالم الأنجلو - ساكسونى - وأنا هنا أفكر فى
أعمال ديك هوارد وفى التيار المسمى «الماركسية التحليلية» (جيرى أ.
كوهين ويون الستار وجون رومار) الذى اجتهد فى إعادة ترجمة بعض

الحديثيات الاجتماعية/ الاقتصادية لماركس فى لغة علمية حديثة مجردة من أى عواطف ميتافيزيقية أو مسيانية جياشة.

أما فكرة المجتمع «المتساوى» إن لم يكن «مساواتى» أو، إن استخدمنا تعبيراً آخر قلنا: المجتمع «العادل» الذى يعطى لكل إنسان المكانة التى تليق به، فهو لا يزال فى عام 1999 مثلما كان فى عام 1917، حياً بشدة وهو موضوع الساعة.

الواقع أنه لم يحدث أبداً أن كان عدد ضخم من البشر، عبر العالم كله، ضحية فى الوقت ذاته لأكثر صور الاستغلال الاقتصادى والاستبداد الأيديولوجى أو السياسى قسوة، مثلما هو الحال اليوم. لم يتفارق أبداً عدم المساواة بين بلاد فقيرة وبلاد غنية، وداخل تلك الأخيرة بين «الأثرياء» و«الذين تم إقصاؤهم من المجتمع» بهذه السرعة التى يتفارق بها منذ أن أصبح النظام الرأسمالى «عالمياً». لم تصل أبداً البطالة واليأس وسوء التغذية ونسبة الوفيات بين الأطفال، فى بعض أنحاء الكوكب، إلى هذه النسب العالية.

هذا هو السبب فى أن «شبح» الشيوعية، أو بمعنى أدق المساواة، الذى كان «يراود» العالم منذ 1848 (طبقاً لما جاء فى الجملة الأولى من *المانيفستو*) والذى أصبح منذ نهاية الحرب الباردة «شبح» ماركس ذاته (ونحن نستعير هنا عنوان أحد آخر أعمال ديريدا) - لا يزال «يراودنا». على الرغم من أن فشل تلك التجربة التاريخية الهائلة التى شكلتها

الشيوعية الأوروبية قد أجبرنا من وقت لآخر - على القيام ببعض «المراجعات» الصعبة للغاية علينا.

باختصار، إذا كان الحلم بعالم تختفى فيه تماماً الملكية الفردية قد أصبح غير واقعي، وإذا لم يعد أحد يود جدّياً أن يتصور عالماً نكون فيه «متماثلين» جميعاً، فيبدو في المقابل شرعياً تماماً أن نستمر في النضال من أجل إقامة مجتمع نكون فيه أكثر «مساواة» مما نحن فيه الآن. أى وبكلمات مختلفة من أجل مجتمع نتقاسم فيه -متخطّين المساواة الصورية في الحقوق- «المنافع» الاجتماعية (سواء كانت الصحة أو وقت الفراغ أو التعليم أو الثقافة) في روح من «المساواة» ونقدم فيه لمن كانوا أقل حظاً في الحياة بسبب النشأة، الإمكانية الحقيقية لتخطى العوائق التي يبدؤون بها حياتهم.

الدولة الأكثر «عدلاً» قدر الإمكان، من وجهة النظر هذه، لن تكون فقط تلك التي تناصر الحرية «بوجه عام» وإنما تلك التي تجتهد أيضاً في النضال -حتى لو خاضرت بتضييق الحرية أحياناً- ضد الظلم الأعظم: ذلك الظلم الذي يرى أن من ولد فقيراً، يتعين عليه أن يبقى هكذا إلى الأبد.

كما لو أن الفقر يعتبر في المجموع أفة وراثية وليس حدثاً تاريخياً. أو واقعاً وراثياً لا اجتماعياً.

العدالة كإتصاف

العمل على ازدهار الحركية ومكافحة الظلم الناتج عن الأصول
الأسرية ليسا إلا من قبيل الآمال الطيبة. كما أنهما أيضاً فرضان يمكن
تحليلهما وتطويرهما بطريقة عقلية.

حاول ذلك أحد فلاسفة عصرنا وهو: جون رولز في كتابه نظرية
العدالة (1971) - هذا العمل الذي مازال نجاحه داخل العالم الأنجلو-
ساكسوني وما وراءه أيضاً يتأكد باستمرار وبعد صدوره بثلاثين عاماً.

يطرح رولز بعد أن تخلى عن حلم المساواة الكاملة في المجال
الاجتماعي/الاقتصادي (وهو إن طبق بدقة يعنى إلغاء الملكية الخاصة)
يطرح مسألة أقل طموحاً، وإن كانت على الرغم من ذلك مركبة، وهي
معرفة ما هي الشروط التي يمكن أن تقوم بها عدالة «توزيعية» حقيقية
في مجتمعاتنا الحديثة.

يمكن طرح المسألة على النحو التالي: إذا انطلق الجميع في الحياة
بفرص متساوية، تصبح «العدالة» هي أن يعامل الجميع بالطريقة ذاتها -
بمعنى أن يمنح كل فرد القدر ذاته من «الحقوق» (أو «الفوائد
الاجتماعية»). إلا أن الأمور لا تسير على هذا النحو، وإذا كانت
الفرص، في الحياة الواقعية، موزعة عند الانطلاق بطريقة غير
متساوية، فلا بد أن «العدالة» هي منح المزيد لمن يملكون أقل أو الأقل
لمن يملكون المزيد - لتحقيق المساواة عند نقطة الوصول.

وبناءً عليه فإن جرعة من الظلم قد تكون إذن ضرورية ولا غنى عنها لكي تسود «العدالة»، إذا لم نتصور تلك الأخيرة بتعبيرات المساواة الحسابية وإنما بشروط «الإنصاف» بمعنى (*justice as fairness*)³.
يبقى لنا أن نعرف -وهنا المحك- كيف نحدد هذه الجرعة وطرق تطبيقها.

ما هو الحل الذي يقدمه راولز⁴؟ إنه يمر عن طريق «إعادة تحديث» -وهو ما يعتبر غير متوقع نسبياً بعد جروسيوس بثلاثئة قرون- لتصور «العقد الاجتماعي».

ويبين راولز في مستهل كتابه الضخم أن «هدفى هو طرح تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، النظرية المعروفة جيداً للعقد الاجتماعي، كما نجدها عند لسوك وروسو وكانط⁵ ضمن آخرين».

إذا لم يُذكر هوبز هنا -وفى بقية السفر كله، بالمناسبة - فإنما يرجع ذلك، كما يشير هامش غامض من الفصل 1، لأن الـ «*ليفياتان*» يطرح مسائل خاصة⁶ - وهى مسائل مرتبطة، كما نتصور برؤية هوبز للسلطة الحاكمة على أنها سلطة «مطلقة».

3. John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad., fr., Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 29.

4. *Ibid.*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 79.

نلاحظ أيضاً أن البنية الروولزية، التي تدخل في إطار نظرية «إصلاحية»، قدمت لنا على أنها الطريق الوحيد الممكن في مواجهة الفشل (المتوقع) للطرق «الثورية»، لا تنحصر مع ذلك في العودة المجردة وببساطة إلى النظريات الكلاسيكية للحق الطبيعي.

فالواقع أن تلك النظريات تعتمد على قليات تاريخية وميتافيزيقية يرفض روولز إدخالها في حساباته⁶.

الشيء الوحيد الذي يسترعى اهتمامه هو فرض، بل قل، لتكون أكثر دقة، وهمية العقد، بمقدار ما هي تسمح له بتشكيل صورة دقيقة للغاية لما يجب أن يكون عليه مجتمع «عادل» (*fair*)، مجتمع «منظم تنظيمياً جيداً» (*a well-ordered society*). ويكون من المناسب أيضاً من أجل ذلك، رد المعنى الحقيقي لـ «الوضع الأصلي» أي وضع عدم اليقين السابق منطقياً على لحظة توقيع المعاهدة؛ وهذا بالتحديد كلن روولز هو أول من قام به.

ما الذي حدث إذن لهذا «الوضع الأصلي».

يؤكد روولز في مداخلته أن في موقف كهذا، يتعين ألا يعرف الذين سيقومون بالتعاقد ما سيصبح عليه مصيرهم الشخصي (عنصرهم، جنسهم، دينهم، مميزاتهم الجسدية أو النفسية - وضعهم الاجتماعي/

6. يعرض روولز صراحة في «رد على هابرماس» (1955) على أن هذا الأخير قد عُد هو - مع كينغ - من أصحاب نظريات آخر القسعي. راجع الترجمة الفرنسية لذلك النص في:

Jürgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997 p. 100.

الاقتصادي، رؤيتهم للعالم) بعد التوقيع على العقد. وهم إذ يكونون موضوعين «تحت ستار من الجهالة (*under a veil of ignorance*)»⁷ وإذا يعملون التفكير -دون أى فكر مسبق فلسفى أو دينى- فى كافة الضروب الممكنة من الصور، ينتهى بهم الأمر عندئذ، بعد قيامهم بعمل كافة الحسابات، إلى الوصول إلى نوع من «الإجماع المترابط» (*overlapping consensus*) أى إلى أن يقبلوا، فى توافق مشترك، بالنظام الذى يجمع على النحو الأفضل بين المطلبين التاليين: من جهة أولى، طلب أكبر قدر من الحرية الفردية (فى حالة لو أنهم ولدوا أغنياء)، ومن جهة أخرى (فى حالة لو ولدوا فقراء) طلب أكبر قدر ممكن من المساواة فى الفرص.

المطلبان يصبان بدورهما فى صياغة مبدأين يمكنهما وحدهما تعريف ما يحق لنا أن ننتظره من مجتمع «عادل».

المبدأ الأول (أو «مبدأ الحرية»): «يتعين أن يكون لكل شخص حق متساوٍ فى نظام كامل يتسع بأكبر قدر من الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، يتواءم مع نظام واحد للجميع».

المبدأ الآخر (أو «مبدأ التباين»): يتعين أن تكون حالات عدم التكافؤ الاقتصادى والاجتماعى: (أ) لأفضل مصلحة للأكثر حرماناً داخل حدود مبدأ عادل للدخار، و (ب) مرتبطة بوظائف ومراكز مفتوحة أمام الجميع، طبقاً لمبدأ التكافؤ العادل (*fair*) فى الفرص»⁸.

7. John Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 168.

8. نفس المصدر ص 341. الإحالة إلى «مبدأ الإدخار» يستهدف هنا مراعاة إمكانية الاستثمار التى ستسمح للأجيال التالية فقط.

منطوق هذين المبدأين يكتمل بمنطوق قاعدتين.

إحدهما تؤكد (ضد الماركسيين) على الأولوية (المنطقية أو «القولية») للمبدأ الأول على الثانى: «لا يمكن أن تُحد الحريات الأساسية إلا باسم الحرية».

أخرهما تذكر (ضد «المنفعيين») أن الحرص على العدالة - بشكل عام - يتعين عليه أيضاً أن يمر فى جميع الظروف قبل الحرص على «الفاعلية والرفاهية»⁹.

باختصار يمكن تلخيص هذا التصور الجديد العدالة بـ «الصياغة» التالية: «جميع القيم الاجتماعية - حرية وإمكانات متاحة للفرد ودخول وثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات - يتعين توزيعها بالتساوى، إلا إذا كان التوزيع غير المتساوى لهذه القيم أو تلك فى صالح كل فرد»¹⁰.

العبارة: «فى صالح كل فرد» تعنى فى هذا السياق، أن مساعدة «الأقل حظاً» فى أن يندمجوا بصورة أفضل داخل النظام العام تعتبر بكل وضوح فى صالح «الأكثر حظوة» - الذين سيخسرون كل شئ إن قرر «الأقل حظوة» تفجير النظام.

من المؤكد أن روبرت يعى تماماً واقعة أن «مبدأ التباين» و«مبدأ الحرية» اللذين ينادى بهما يتجركان فى اتجاهين معاكسين لبعضهما. إذ أنه من الواضح أن تكافؤ الفرص (الذى يتضمن على سبيل المثال أن

⁹ - مصدر ذاته

¹⁰ - مصدر ذاته ص 93.

التعليم والعناية الطبية يقدمان بدون مقابل للأقل حظوة) لا يمكن تمويله إلا بواسطة آليات لإعادة توزيع الثروات مثل الضريبة المتصاعدة على الدخل - وهى آليات تتضمن، بالنسبة للأكثر ثراءً، تقييداً استبدادياً لحريتهم فى الإنشاء.

إلا أن روبرت يؤمن على الرغم من ذلك بإمكانية التوفيق بين هذين «المبدأين» بشرط واحد؛ أن تتولد عن العقد الاجتماعى مؤسسات سياسية خاصة بذلك النموذج من النظم المسمى «ديموقراطية» وهو اللفظ الذى يضيف إليه من جانبه، تلويحاً «تقدمياً» يجعله يبدو - فى وطنه - ليبرالياً - أى أنه مفكر «يسارى».

فهو يعرض نفسه بذلك العمل لأن يخذل الذين كانوا ينتظرون منه أن يقدم اقتراحات أكثر أصالة.

ألا يوجد حقاً حل آخر - إن أردنا إقامة نظام يستطيع التوفيق بين «خسارة» أدنى و«مكسب» أعلى (أى ضمان أكبر قدر من الحرية يتواءم مع أقل قدر من القيود المطلوبة لضمان أكبر تكافؤ ممكن فى الفرص)، غير الرجوع (إذ أن هذا هو الموضوع فى نهاية الأمر) إلى البرنامج القديم المعروف لـ«الاشتراكية/ الديمقراطية» الأوروبية: دولة - العناية تمويلها ضريبة على الدخل للخدمات العامة الفاعلة والتأكيد النبيل (ولكنه مجرد) على الرغبة فى التضامن الاجتماعى الذى لا يحدد لنفسه هدفاً أو جدولاً زمنياً محدداً ؟

يتدارك رولز الاعتراضات التي قد تثار بأن قدم، دعماً لنظريته، حججاً صورية وفيرة.

يستبق رولز الاعتراضات التي ستثار ضد نظريته تلك بأن يقدم دعماً لها وفرة وفيرة من الحجج الصورية استعارها من «نظرية الألعاب»، وهو فرع من العلوم شاع في الجامعات الأمريكية في الستينيات، مجتهداً بذلك على طبع استدلالاته بصيغة «علمية» طبقاً للقواعد العلمية السائدة في ذلك الوقت داخل المؤسسة الأكاديمية الأنجلو-ساكسونية (بتعين علينا ألا ننسى أنه كان يقوم بالتدريس في قسم للفلسفة -في جامعة هارفارد- وكانت تسيطر عليه شخصيات من «الوضعيين-الجدد» مثل و. ف. كواين ونلسون جودمان).

في الوقت ذاته لم يدع رولز أي فرصة تمر دون أن يؤكد على أن نظريته نفسها - وإن كانت تود أن تكون «صادقة» أي محايدة من الناحية الفلسفية (أو الـ«ميتافيزيقية») فهي تدخل عن قصد في إطار تيار سياسي محدد هو تيار «الليبرالية» (وهو تيار «متقدم» من الناحية الاجتماعية - بالمعنى المستخدم في أمريكا لكلمة «متقدم»).

وعلى سبيل المثال سمح له مقال يرجع إلى عام 1995 بعنوان له معنى خاص هو «نظرية العدالة كإنصاف: نظرية سياسية وليست ميتافيزيقية»¹¹، سمح له بأن يبين بكل الوضوح المطلوب أنه حتى لو بدا

11. يمكن الرجوع إلى الترجمة الفرنسية لهذا المقال:

«La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique».

John Rawls, *Justice et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1993

و.

أنه ينتمى لكانط إلا أن تصور العدالة الذى يدافع عنه هو تصور «سياسى» أكثر من كونه «ميتافيزيقيا».

يبدو كتاب *نظرية العدالة* عند إعادة النظر إليه مع مرور الزمن أنه كتاب يمزقه طموحان متباينان، كلاهما يصعب إرضاؤه.

«ادعاءات» علمية من ناحية - مقاومتها للنقد ضعيفة.

و «ادعاءات» سياسية من جهة أخرى - قابلة للجدل مثلما هو حال كل ما يتعلق بالسياسة.

أولاً: «الادعاءات» العلمية.

سامنتع هنا عن الدخول فى صورية الحسابات (وهى فى رأى غير ذات جدوى) المتعلقة بـ«نظرية الألعاب» أو بطريقة أكثر عمومية، نظرية «الاختيار العقلى» (*rational choice theory*) التى يؤثرها رويولز.

لا لأن تماسكها يبدو لى غير قابل للهجوم عليه، بطبيعة الحال، وإنما، وبكل بساطة، لأن الأوروبيين يعرفون أكثر من الأمريكيين لآى مدى يمكن للتاريخ أن يكون «مأساوياً»، كما يقول ريمون أرون، وأن معظم البشر (راجع شكسبير) ليسوا عاملين «عقليين»، وأنه ليس من الواقعية فى شىء أن ننتظر -لكى تتحسن أحوال من هم «أقل حضوة- أن يقرر ذلك من هم «أكثر حظاً» فى الحياة. وقد وعوا أخيراً أن فى ذلك مصلحتهم الخاصة، أن يقدموا العون للآخرين.

ثم يأتي دور «الالتزامات» السياسية.

لاشك أن رولز يعتبر بالفعل كاتباً «ملتزماً» ولكن على طريقته. فهو ينتمي لحيل ناضل من أجل الحصول على الاعتراف بـ«الحقوق المدنية» (civil rights) للزواج الأمريكيين، وهو يعبر عن وجهة نظر حركة سياسية تطالب بدولة فيدرالية قوية مصممة على مقاومة التصرفات العنصرية لولايات الجنوب في الولايات المتحدة، وانتهاج سياسة «دمج» (الملونين في النسيج الأمريكي) حقيقه. أى -وباختصار- دولة قادرة -حتى لو فعلت ذلك بأسلوب تسلطي- على فرض إجراءات إعادة توزيع الدخل هدفها انتشار المجتمع الأسود بعد طول زمان من وضعه كأقلية تساء معاملتها إلى الأبد.

يوجه رولز أحياناً إلى «النموذج» الأمريكي انتقادات محددة وفي محلها. وسأكتفى كمثال وحيد على ذلك بالنص الذي نُشر عام 1995 والذي ينتقد فيه ذلك النموذج: (أ) لأنه لا يقوم بالتمويل العام للانتخابات السياسية. (ب) لأنه يسمح بوجود توزيع مجحف جداً للثروات. (ج) لأنه يترك قطاعاً كبيراً من السكان دون أى تأمين صحي¹².

ولكن إذا كان رولز يثبت أحياناً أنه من مؤيدي إصلاح النظام الضرائبي الأمريكي، فهو لا يغامر مع ذلك في تصور مجتمع يقوم على شيء آخر سوى على «سوق حرة» من النمط الرأسمالي.

12. انقل المذكور لـسوى «رد على هابرماس» والذي تمكّن مراجعته بالفرنسية في كتاب: Jurgen Habermas et John Rawls, *Debat sur la justice politique*, op. cit. راجع على وجه الخصوص الصفحتين 101 و102.

حقيقى أنه كتب فى صفحة يكتنفها غموض كثيف فى كتاب نظرية العدالة¹³ أن تصوره لـ«السوق الحرة» لا يتضمن بالضرورة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ولكن للأسف يظل هذا التأكيد - بالنظر إلى سياق الكتاب- غامضاً تماماً، وتظل النظرية الروولزية بأكملها قائمة بالفعل على مصادرة أن إقامة دولة «عادلة» لن يتم إلا إذا ساد أولاً اقتصاد السوق - أى رأس مال ليبرالى كما عرفناه فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

مثل تلك المصادرة غير القابلة للإثبات بالقطع يعيها علاوة على ذلك أنها تقودنا من جديد وبأسلوب مباشر إلى عالم سميث وبنثام وميل، علماً بأن نظرية العدالة ذاتها كانت تستهدف بداية إقصاء التعريف «النفعى» للعدالة (الذى يماثله ميل بالفاعلية الاقتصادية) ليضع محلها تعريفاً مستوحى من كانط: «العدالة كإنصاف».

وأخيراً زاد روولز موقفه سوءاً (إن صح القول) بأن بدا عليه أنه يتخلى - مع توالى مداخلاته ابتداءً من الثمانينيات¹⁴ - عن موقفه «الكلّى» الذى كان قد اتخذه فى كتابه الأول. فالواقع أنه يبدو - على عكس الفكرة التى تقول إن نظريته عن العدالة كانت صالحة مستقبلاً لأى مجتمع كان -

13. John Rawls, *Theorie de la justice*, op. cit., p. 311.

14. جمعت معظم تلك المداخلات فى كتاب:

John Rawls, *Le Liberalisme politique* (1993), trad. fr., Paris, PUF, 1995.

ويضيف أنه مجموعة مقالات أخرى جمعت هذه المرة من أحد ألداء اليسين فى كتاب

Justice et Démocratie, Paris, éd. du Seuil, 1993

وبما أخيراً ظهر عام 1993:

«The Law of peoples», traduit dans John Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996.

أنه راح يناصر تدريجياً النظرية -الأقل طموحاً- التى ترى أنها لا تصلح إلا للمجتمعات الديمقراطية والليبرالية القائمة بالفعل.

أى -وبتعبير آخر- فإن المجتمعات غير الديمقراطية مثل المجتمعات «التقليدية» أو «الهيراركية» فهى تستطيع - بشرط أن تكون «منظمة تنظيماً جيداً»، أى أنها تحترم على الأقل «الحقوق الإنسانية الأساسية» - أن تستمر فى تجاهلها -إن أرادت- للمتطلبات الغربية الخاصة بالحرية والعدالة، ولكن إن كان هذا التنازل للنسبية الما- بعد - حدثية يجد لنفسه تبريراً فى الرغبة فى مسامرة «اللائق سياسياً» وذلك باحترامه للفروق الثقافية، فهذا لا يمنع كونه تسليماً بخطورته الكامنة.

فى الخلاصة، لا أستطيع إلا أن أتفق مع رولز عندما يؤكد أن الديمقراطية هى النظام الذى يسمح -بانفتاحه على الحرية بكافة أشكالها- بأن يلبي بأفضل وجه ممكن الحرية السياسية بمعناها الأصيل وأن يلبي فى الوقت ذاته سياسة تكافؤ الفرص.

ولكنى لا أستطيع مسايرته عندما يتخلى عن الإعلان عن كنية صدق قواعد اللعبة الديمقراطية، أو عندما يدعى أنه يخضع تلك القواعد للقيود التى تحددها وسيلة إنتاج معينة: التى نعيش فيها حالياً بطريقة ظرفية.

من وجهة النظر الأخيرة تلك يفتقر تصور رولز بدون شك للجسارة والخيال؛ ولا شك أن هذا الجانب «الواقعى» و«الاشتراكى»-

الديموقراطي» هو الذى يفسر العناية الفائقة التى استرعاها هذا الجانب قبل عشرة سنوات داخل الجناح «الإصلاحى» للإنتليجنسيا الأوروبية. لابد أن هذه الأخيرة قد وجدت فى ذلك التصور حلاً بديلاً مرحباً به جداً، فى الوقت الذى كانت النظرية الماركسية تنهار فيه كما انهار النظام السوفيتى والنظم الدائرة فى فلكه.

وعلى العموم ليس من حقنا التأكيد على أن السياسة التى تنتهجها الحكومات التى تدعى أنها «يسارية» وهى التى فى السلطة فى معظم بلاد الاتحاد الأوروبى فى ربيع 1999 من لندن إلى باريس وبرلين، ليست فى الواقع سوى سياسة مستوحاة من رولز ؟

وهو ما يعنى إلى أى درجة يمكن لنظرية رولز أن تبدو «مراجعة» أمام معظم الأفكار التى تتناقلها منذ مائة وخمسين عاماً التيارات الاشتراكية المختلفة (بالمعنى «القديم») والفوضوية أو «اليوتوبية».

وعلى الرغم من ذلك لازالت تلك النظرية تثير على جانبي الأطلنطى عبر العقود الثلاثة الأخيرة جدلاً هو أبعد من أن يكون هادئاً. وهو جدل اتسع (وكان فى كثير من الأحيان ثرياً من الناحية التصورية) لدرجة أننا لا نستطيع عمل شيء آخر غير تخصيص فصل كامل له هنا.

الحقوق، الخير، العادل

نجد فى لب المجادلات التى أثارها كتاب نظرية العدالة عدداً كبيراً من مواضيع ذات طبيعة متباينة.

الجدل الأول - وسأكتفى بذكره فقط - يخص فى جوهره المتخصصين فى الفلسفة: إنه جدال «منهجي» يتركز حول المفروضات الضمنية فى مشروع رولز.

يشكك يورجن هابرماس على سبيل المثال فيما ذهب إليه رولز من أن ذلك المشروع «محايد من الناحية الميتافيزيقية» كما أنه يأخذ على «المبدأين» الروولزيين أنهما يرسمان صورة مجتمع يتسم بشيء من التصلب، أى مجتمعاً لم يقيم بما يستحقه الدور الذى يؤديه فيه ما يسمى «التشريع-الذاتى الديموقراطى» (الذى يقوم هو ذاته على «استخدام عام» للعقل - هو جدالى وبالتالي «اتصالى»).

فيما عدا ذلك فإن نظرتى الفيلسوفين متقاربتان فى جوهرهما لدرجة أنه يتعين ألا نرفع من قدر خلافاتهما، بل إن هابرماس ذاته يقرر

بأنه «خلاف عائلي»¹. أما راولز فهو يعلن أنه لا يرى موضوع الخلاف مقللاً من أهميته².

أما انتقادات ريتشارد رورتى فهي على العكس من ذلك مناهضة له بقوة. إذ لا يكف رورتى - بعد أن تخلى عن «معتقدات» الفلسفة التحليلية ليعود إلى براجماتية وليام جيمس وجون ديوى - عن ترديد أن الوهم «المؤسسى» هو وهم فلسفى بالدرجة الأولى. البناء الإنشائى (الذى تعوزه اللباقة ولكنه دقيق فى الوقت ذاته) الذى يدافع به راولز عن تصوره للعدالة لا يبدو له إذن سوى تبيان، ضمن أخرى، للخطأ المتمثل فى الاعتقاد بأن الديمقراطية تحتاج - لكى تشعر بأنها فى «كامل صحتها» لنوع من الـ«تبرير» الفلسفى. على حين يرى رورتى أنه لا توجد حجة دفاع عن الديمقراطية أفضل من الديمقراطية ذاتها³.

1. أنه نفس هارمانس عن راولز «المصالحه بعض الاستخدام العام لعقل». ملاحظات حول ليبرالية حول راولز، و«أخلاقيات رؤية العالم». "عقل" و"حقيقة" و ليبرالية راولز السياسية»، تمكن الاستطلاع سبيما بالمرسة في:

Débat sur la justice politique, Paris, Cerf, 1997.

2. أرحر أن أحسن القارئ إلى الحوار الذى أجريناه مع جون راولز ونشرته في صحيفة نيويورك تايمز 30 نوفمبر 1993 والذي يؤكد فيه: «أسمع أن قريب جداً من هارمانس، وإذا كانت بعض الاختلافات معدلة عنه، فهي أقل أهمية مما تنقل عنه».

3. أريد التأكيد على أن العقد الذى وجهه رورتى إلى راولز هو حواره مفتوح. أما فيما يخص الموضوع فلا توجد أى اختلافات بين الموقف السياسى الذى يقوم عليه نظرية العدالة وذلك الذى استوحاه عنى سبيل المثال - رورتى في أحد آخر كتبه: *Achieving Our Country* (1998): فهذا الكتاب يعبر بسياحة أكثر يسارية تقبل عن الآخر دون أن تفصل بينهما هوة حقيقية. وفي نفس برجع إلى عام 1995، عنوانه «هارمانس، ديريدا ووظائف الفلسفة» والذي أعيد نشره ضمن اخذت انشأت من *أوراق فلسفية، حقيقة وتقدم* (1998)، *Philosophical Papers, Truth and Progress*. يؤكد رورتى من ناحية أخرى - أنه قريب جداً من أفكار هارمانس السياسية. وهو يعتبره من الأسرة «الاجتماعية الديمقراطية» (الذى يعنى ما يمكن والتر من ناحيته عقوبته فيها فراحه).

يطرح هذا الاستدلال -الذى يتخطى إطار التفكير فى العدالة- سؤالا هاما عن معرفتنا لآى درجة يمكن لاعتقاداتنا الديمقراطية أن تتوافق مع «نسبية» منهجية - أى مع انتفاء جذرى لآى «أساس» لها. فإن كان علينا أن نسلم -وهو ما أخشاه- بأن رورتى على حق، فيتعيّن ألا يؤدى بنا العبور من وجهة نظر «متعالية» إلى أخرى «براجماتية» جديدة» إلى التخلّى عن اعتقادنا بأن الديمقراطية تُشكّل بالفعل - بالنسبة لكافة المجتمعات الحالية (مهما كانت صفاتها الثقافية المميزة) أفضل النظم السياسية التى يمكن تصورها.

عدم إمكانية إعطاء تبرير «متعال» لهذا الاعتقاد لا يثبت فى الواقع أنه خطأ ولا أنه ناجم عن «إمبريالية» غريبة خالصة؛ كما أن صعوبة جعل الذين يشتركون فى اعتقادات مناقضة لهذه النقطة يعدلون من رأيهم لا يمنع أنهم مخطئون - هذا إذا أخذنا على الأقل فى اعتبارنا أن بعض الاختيارات يمكن أن يقال عنها أنها «أفضل» من أخرى وأن تعبيرات مثل «يكون على خطأ» أو «يكون على حق» ليست عملياً خالية من المعنى.

أى باختصار أن عدم وجود حقيقة «ميثاقية» لا يمنع أن تكون بعض الأشياء حقة. وعدم إمكانية أن تكون كل حقيقة قابلة للإثبات لا يعنى - ipso facto - أن كل شيء يتساوى ولا أن كل مجهود مبذول فى التفكير غير مجد مقدماً.

العدالة طبقاً لمعتنقى مذهب الحرية ...

جدال ثان وثيق الارتباط بالأحداث السياسية الأمريكية الحالية (والأوروبية مؤخراً) يدور حول مسألة أن نعرف ما الذى يجب أن يكون عليه «النقل النسبى» للدولة داخل مجتمع ديمقراطى.

موقف رولز المؤيد لقيام دولة «قوية» كان لابد أن يثير - كما هو متوقع - ردود فعل سلبية، وليس فقط من جانب مؤيدى عدم المساواة، لأن ردود فعلهم مرفوضة مقدماً، وإنما تلك الأكثر جدية من جميع أعداء وجود دولة فيدرالية (أو مركزية) قوية أكثر مما ينبغى.

من خصوم يقف بعضهم فى «اليمين» بل فى «أقصى اليمين» من الساحة السياسية الأمريكية، ولكن يقف البعض الآخر (ناعوم تشومسكى) ضمن التيار «الفوضوى» الأمريكى التقليدى تحت تسمية واحدة «الحرىاتيون» (libertarians).

أصبح الفيلسوف روبرت نوتريك. بفضل كتابه: فوضوى، دولة ويوتوبيا (1974) الذى لاقى هو أيضاً نجاحاً فورياً، المتحدث الرئيسى باسم هذا التيار المعنى بالدفاع (كما كان يقول الفيلسوف الان) عن «المواطن» ضد «السلطات». هذا العمل الذى تم التفكير فيه وتحريره فى الجو «الفوضوى» الساخن الذى ساد الجامعات الكاليفورنية خلال السنوات التى تلت 1968 يبدأ من مصادرة إن «للأفراد حقوقاً» وهى حقوق «على درجة من القوة والأبعاد» تطرح مسألة أن نعرف إن كان من الممكن أن توجد قوة أعلى من قوتهم⁴.

4. Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, trad. fr., Paris, PUF, 1988, p. 9

نوتريك ذاته لا يعتنق النظرية الفوضوية بالمعنى المحدد للكلمة. فهو على خلاف ما تطرحه يؤكد أن دولة «الحد الأدنى» مفضلة في حد ذاتها وهي في «حالة الطبيعة» مثلما وصفها لوك على سبيل المثال. في الواقع أن حالة الطبيعة تُعرض الأفراد لكافة أنواع العنف (أو حالات خرق المواثيق) التي لا يكفي أي «نظام خاص للحماية» لاحتوائها. وفي مواجهة مثل ذلك العنف لا يوجد سوى علاج واحد، هو علاج مر ولكنه ضروري يتمثل في إقامة نظام حماية «عام» مزود رسمياً بالحق المنفرد لاستخدام القوة وبمعنى آخر: الدولة.

ومع ذلك يتعين على تلك الدولة أن تبقى في حالة «حد أدنى» - ويتعين أن يقتصر دورها - طبقاً لما يقوله نوتريك، على دور «العسر» (a might-watchman State).⁵

دولة «حد أدنى» أي دولة «تقتصر وظائفها المحدودة في الحماية من القوة والسرقة والاحتيال» وأيضاً في ضمان «تنفيذ العقود» تلك هي الدولة الوحيدة التي يمكن «تبريرها» أخلاقياً. «أي دولة، يتسع نطاقها بأي قدر كان عن هذا، تخرق حقوق الأشخاص الأحرار في أن يرفضوا إنجاز بعض الأشياء»⁶ و«تنتهك حقوق الناس»⁷ وبناءً عليه تعتبر غير مبررة أخلاقياً.

5. المصدر ذاته ص 45.

6. المصدر ذاته ص 9.

7. المصدر ذاته ص 187.

يرفض نوتزيك إذن مثلما رفض تشومسكى، التسليم بأن التسامح يمكن أن يكون له حدود، أو أن الدولة لها الحق فى منع أى شىء قد «يعوق» المجتمع - أو أن يضر بالصحة الجسدية أو النفسية للفرد.

هل يقبل نوتزيك مبدأ الضريبة ؟ رده هنا واضح: لكى تستطيع الدولة ممارسة (طبقاً لمقولة ماكس فيبر) «الحق الأوحـد فى العنف القانونى» يتعين بالفعل أن تجبى الضرائب. الضريبة ليست إذن لا أخلاقية فى ذاتها - ولكن بشرط ألا تستخدم سوى فى تمويل «خدمات الحماية».

يمكن أن نتصور، بناءً على تلك الأسس «الحريتيـة» (libertarians)، كيف يتم انتقاد رولز. سأكتفى بأربعة «أوجه» من أوجه النقد التالية والتي تناولها الجزء الثانى من فوضى ودولة ويوتوبيا.

يرفض نوتزيك بدايةً -مستلهماً فى ذلك آراء توكفيل وميل (Dn) (Liberty: 1859)- من ناحية المبدأ حق الدولة فى أن تفرض على المجتمع أى تعريف لـ«الخير» أو أى تعريف «أخلاقي» ولا حتى تصور للعدالة حتى لو كان على درجة من «الحياد» - بالمعنى الفلسفى للكلمة - الذى يراه رولز. لا يرجع للدولة، بل يرجع إلى كل فرد فىنا واجب تعريف ما هو «العادل»، ولا توجد -علاوة على ذلك- وسيلة واحدة تسمح بأن نحدد بدقة شديدة ما الذى «يستحقه» كل فرد من أفراد المجتمع (باسم «العدالة» التوزيعية) - وسواء كان هذا «الاستحقاق»

«قوى» المعنى (يكاد يكون معنى دينياً) أو حتى بالمعنى «الضعيف»
مثل الذى يعنيه رولز (أى مرادف لـ«للتربح المشروع»).

ومن ناحية أخرى فإن «إعادة توزيع» الدخول والثروات التى
تتحدى بها نظرية العدالة لا يستفيد منها المجتمع فى مجموعه سوى
ظاهرياً، فهى تفيد فى واقع الأمر «الأفضل زاداً» أكثر مما تفيد «الأقل
زاداً» بما أن أهم أثر لها هو تحفيز هؤلاء الآخرين على الاستمرار فى
الـ«تعاون»، وباختصار إلى تمديد وجود نظام يفيد فى المقام الأول
هؤلاء الذين يحتلون أفضل المواقع - أى «الأكثر زاداً».

علاوة على ذلك فإن كان عدم التساوى فى الحظوظ فى بداية الحياة
يعتبر بالفعل مشكلة اجتماعية، فعلى الرغم من ذلك يجب عدم تناول هذه
المشكلة بروح تسلطية أو تمركزية، لسبب بسيط للغاية هو أن «الحياة
ليست سباقاً تتنافس فيه جميعاً من أجل الحصول على جائزة حددها
أحدهم مسبقاً» - وباختصار هى ليست سباقاً لعدم وجود «سباق» موحد
ولا حكم على دراية بكل شئ ليفصل فيما إذا كانت السرعة الحقيقية
هى السرعة السليمة أم لا⁸.

أخيراً، إذا ما تخطينا النظرية إلى الواقع العملى، نلاحظ أن
المستفيدين الحقيقيين من تدخل الدولة فى الاقتصاد - فى الولايات المتحدة
على الأقل - ليسوا الفقراء «الحقيقيين» وإنما الطبقات الوسطى، لأن هذه

8. نفسر ذاته ص 290.

التدخلات تستهدف فى واقع الأمر وقبل كل شىء وبالرغم من نياتها المعلنة، حماية الشركات الصغيرة من الأخطار التى تتسبب فيها لهم المنافسة.

ما الذى يقترحه نوتريك إذن ما دامت دولة الرفاهية خطأ، وإذا كانت العدالة «التوزيعية» وهما خطيراً، وإذا كان من الواجب تحريم كافة الحلول التى تقوم على تدخل «الدولة» لمسألة عدم المساواة ؟

شينان: لجوء نظامى أكبر إلى السخاء الطوعى من جهة، ومن جهة أخرى استدعاء الخيال وابتكار حلول جديدة بروح «يوتوبية» كلها إصرار.

يبقى قارئ نوتريك إذن على ظمئه أكثر من ظمأ قارئ رولز، ذلك لأنه إذا كانت مناشدة اليوتوبيا تعتبر دائماً أبداً من الأشياء الظرفية فإنه من الصعب أن نتصور كيف يمكن الحصول على تذويب ملموس للفوارق الاجتماعية والاقتصادية دون تدخل سلطوى -فى لحظة ما- من جانب مؤسسة مركزية (سواء كان النظام الذى نعينه رأسمالياً أو «اشتراكياً»).

إذا كان موقف «التحريريين» يبدو جذاباً من جوانبه الراديكالية فيعيبه فى النهاية أنه سلبي صرف: إنه لا يأتى بأقل قدر ممكن من بداية للرد على المسائل التى قام بتناولها.

وحتى إذا أعلن انتماءه لمشروع «انقلابي» بالمعنى «اليساري» للكلمة فهو يظل أبداً مختلطاً بالموقف «الرجعي» الذي يتخذه ألد خصوم الاشتراكية مثل عالم الاقتصاد النمساوي فريدريش فون هايك (قانون وتشريع وحرية) أو زميله الأمريكي ميلتون فريدمان (صاحب نظرية نينو ليبرالية) خالصة وعديدة ويعتبر من أهم معتققيها ريجان وبينوشيه وتاتشر، والتي لا يجرؤ أحد على الدفاع عنها اليوم).

... وطبقاً لمعتقّي مذهب الجماعاتية

تصدى منتقدون آخرون لروولز، لا لإشاداته بدولة «العناية الإلهية» وإنما بصورة أعمق لتصوره للكانن البشرى كـ«فرد» مجرد ومعزول. مزود بـ«حقوق» لا زمنية.

وتخصيصاً هذا هو حال الاسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور ومساكيل ساندل. وهم ثلاثة فلاسفة أصبح من الشائع منذ الثمانينيات تجميعهم تحت تسمية واحدة هي «الجماعاتيون» (communitarians).

ماذا يقول هؤلاء ؟

يسجلون أولاً واقع أن العقيدة «الليبرالية» (وهي التسمية التي يطلقونها على نظرية روولز) تعتبر تقدماً حدث بالنسبة للتأملات «النفعية» التي كانت مسيطرة في الماضي وجعلتها مهجورة بصفة نهائية.

إلا أنهم يضيفون على الفور قولهم إن «الليبرالية» وقد أصبحت «نهجا قويمًا» (orthodoxie) جديدا، لا تقيم مع ذلك رداً شافياً على الأسئلة التي تطرحها.

توجد في الواقع ثلاث نقاط ضعف خلقية تجعلها من المعاقين (ولا تستثنى من ذلك بطبيعة الحال تفرعاتها «الليبرتارية» (الحررية)).

إنها تقوم أولاً على فكرة (تم توارثها عن لوك وأصحاب نظريات الحق الطبيعي) أن البشر ليسوا سوى «موند أو ذرات روحية»، - إنهم باختصار «أفراد» عقليون، متطابقون بالقوة أو يمكن تبادل تغييرهم وأن لا شيء آخر يمكن تعريفهم به سوى أنهم يمتلكون - *قبلياً* - بعض «الحقوق».

ثم إنها لا تكلف الدولة القائمة على العقد الاجتماعي سوى مهمة محدودة: هي «التقريب» بين هؤلاء الأفراد مع تزويدهم بـ«إطار» عام (framework) موات يمارسون فيه «حقوقهم» بحرية؛ وعلى وجه الخصوص حقهم في أن يختاروا بكل حرية نوع الحياة المثلى التي تناسبهم.

وأخيراً إنها لا تتصور أنه يمكن للسياسة أن يكون لها هدف آخر سوى ضمان حسن سير المنظومة التي وصفناها للتو بأفضل الطرق «ربحية» - أي «إدارة» جيدة للعلاقات بين الأفراد بعضهم البعض وبينهم وبين الدولة.

يرفض «الجماعاتيون» هذه المواضيع الثلاثة.

الكائن البشرى ليس فى رأيهم «فردا» مجردا بقدر ما هو «إنسان» ينتمى بمولده إلى «جماعات» مختلفة (أسرية ولغوية وثقافية، إلخ). وتمتد جذور تاريخه الملموس داخل تاريخ تلك «الجماعات». وهم لا يرون أيضاً الدولة مجرد «آلة» قانونية تكون وظيفتها حماية «حقوق» وجدت قبل وجودها وإنما يرونها كإحدى المؤسسات (إذ توجد أخرى على المستوى «المحلى» وعلى المستوى «الوطنى» وخاصة فى المجال «الارتباطى») التى يمكن أن «تغذى» النسيج الاجتماعى. وهم يرون أخيراً، أنه يتعين على السياسة عامة أن تعمل على نصرة تصور لـ«الخير» يشارك فيه مجموع الفاعلين الاجتماعيين داخل إطار معين.

تجمعهم إذن نقطة مشتركة: فعلى عكس «الليبراليين» و«انحريائيين» الآخرين، يؤكد «الجماعاتيون» على أولوية «الخير» (good) على «الحقوق» (rights).

فى كتاب بعد الفضيلة: دراسة فى نظرية أخلاقية (1981) يضع الاسدير ماكنتاير، عن قصد، فكره تحت لواء العودة إلى أرسطو عبر كانط. إذ أنه يرى أن الغربيين - فقدوا بعد أن أصبحوا «فرديين» فى قرن التنوير، ومنذ ذلك الحين أى إحساس بـ«القيم» الأخلاقية، كما لم تعد لديهم أى فكرة عما هى «الفضيلة». أصبحت أحكامهم المستوحاة من «أحاسيسهم» وحدها، أحكاماً «وجودية» - هذا إذا لم يغوصوا بكل بساطة فى خضم «الشكوكية». ولكى نستعيد المعنى الشامل لـ«الخير»

يتعين علينا إذن الرجوع إلى علم الأخلاق الإغريقي وعلى وجه الخصوص علم أخلاق أرسطو، بعد قراءته من منظور مسيحي: أى الرجوع إلى الفكرة التى تقول إن الحياة البشرية لا يمكنها أن تكون «جيدة» إلا إذا تم تحملها كلية، داخل إطار المدينة *polis*، كحياة «جماعية».

يعبر ماكنتاير من الأخلاق إلى السياسة ملاحظاً أن الأداء اليومى للديموقراطية «الليبرالية» (على الطريقة الأمريكية) يزداد شبهاً كل يوم بـ«حرب أهلية تجرى بأساليب أخرى» (وسائل قانونية تستخدم فى الدفاع عن «حقوق» كل فرد). ويشجب عجز «الليبرالية» فى تنظيم «جماعة» سياسية أصيلة تترابط عن طريق نزوعها إلى «الخير» الجماعى⁹. لم تعد العدالة فى الواقع بالنسبة لنا «فضيلة»، فهى لم تعد تشكل شيئاً آخر سوى الاحترام الآلى، من الدولة والأفراد، لبعض القواعد الصورية. إنها عدالة كهيكل عظمى عار من لحم يستحيل علينا التحمس لها - طبقاً لما سجله ماكنتاير أسفاً فى الفصل السابع عشر من كتابه الذى خصصه بالكامل لنقده المتزامن لكل من رولز ونوتريك.

الكندى شارلز تايلور، وهو مسيحي أيضاً ومشغول كذلك بـ«انحطاط» القيم الأخلاقية، يستكشف طريقة أخرى للتملص من كنانط (أو بالأحرى من الكانطية المفترضة لروولز) بالعودة لهيجل. ومع ذلك فإن رؤيته تعتبر أقل محافظة من رؤية ماكنتاير وهو يراجعها فى عدم

9. Alasdair MacIntyre, *Après la vertu*, trad. fr., Paris: PUF, 1997, p. 245

أخذه مشروع التتوير بالجدية الكافية. يؤكد تايلور بالذات، وهو مدافع عن الحداثة التي استعرض تاريخها باستفاضة في كتاب هو من أمهات الكتب «منابع الأنا» (1989)، على أهمية عدم فصل الإنسان كفاعل «أخلاقي» عن الإنسان كحيوان «اجتماعي». الواقع أن الكائن البشري عاجز عن ملاحقة السعادة أو «الخير» خارج «تجمع» معين في اللغة والثقافة والقيم. هذا هو الموضوع الذي استرعى اهتمام تايلور فدفعه إلى البحث عن حل جديد أصيل للمسائل التي تشغل بال العصر وذلك بأن أعاد إلى الساحة فكر هيجل السياسي (هيجل، 1975) وهيجل والمجتمع الحديث، (1979).

يستند هيجل بالفعل، في كتابه مبادئ فلسفة القانون (1820)، لتبرير انتقاده لـ «الفردية الليبرالية» الكانطية، على ضرورة التمييز بين تصورين يعتبران عن خطأ متقاربين وهما الـ *Sittlichkeit* والـ *Moralität*. فالـ *Sittlichkeit* (أو «الأخلاقيات الموضوعية») ترجعنا إلى المعايير التي تنقاسمها «جماعة» ما¹⁰، وهي أساس التزامي، كأجد أعضاء تلك «الجماعة» ببلورة الإمكانيات الأخلاقية المتضمنة أصلاً في أسلوب حياتها. أما الـ *Moralität* (أو «الأخلاقيات الذاتية»، وهي الصورة الوحيدة التي يقرّبها كانط «للأخلاقيات») فهي تحيل، على العكس من ذلك إلى مبادئ مجردة، لم تتحقق بصفقتها تلك، داخل

10. بعد أن أقر أدبيّة كان في طبعة مبادئ فلسفة القانون في عام 1940 انترجمة الفرنسية لـ *Sittlichkeit* بـ «الأخلاقيات الموضوعية» «moralite objective»، أعاد مترجمان آخرون النصّ مبيناً هما جان فانسوا كيرمجان الذي فسر كلمة «éthique» (بالتعريب نقلاً «أخلاقاً») وجان-لوي بيار-بارون، الذي يترجم «realite morale» (بالتعريب «حقيقة أخلاقية»)

«الجماعة» والتي لا يمكن أن أطالب بها إلا إذا تعارضت أنا مع الجماعة.

ومن هنا يبرهن هيجل، كما يشرح تايلور ذلك، كيف يتعين أن تكون «الفردية الليبرالية» «متخطاة aufgehoben من الناحية الديالككتيكية- بما أن الـ *Sittlichkeit* وليست *Moralität* هي التي فى إمكانها إشباع تطلعاتنا الأكثر سموا. لا تستطيع الحرية البشرية على وجه الخصوص أن تتحقق سوى فى إطار الـ *Sittlichkeit*، أى فى إطار «جماعة» أخلاقية وسياسية تعبر تماماً عن «هوية» أعضائها. وهى «جماعة» يرى هيجل أنها تمثل «الدولة» الحديثة، النابعة بذاتها من «تخطى» (*Aufhebung*) «الأسرة» ومن «المجتمع المذنى البورجوازي»، صورتها الأكثر كمالاً - تلك التى يمكن أن تقوم بها أخيراً «نهاية التاريخ».

على بُعد قليل من إعادة التأويل الفلسفى المتنامية تلك، اهتم مايكل ساندل فى الليبرالية وحدود العدالة (1982) بالتعرف -بطريقة أكثر دقة- على نقاط ضعف التعريف «الليبرالى» لـ «الأنسا» بصفتها «أنسا مجرد من الصفات» (هكذا اقترح ترجمة تعبير *unencumbered self*)، وعلى نقاط الضعف المتلازمة معها لتصور للدولة مجرد من مشروع أخلاقى حقيقى).

إذا كان الفرد لا يتعدى كونه كائناً مالكا لـ «حقوق» وليس فاعلاً أخلاقياً واجتماعياً فهو يصبح غير قادر على التعبير عن نفسه بواسطة

«شخصيته» الخاصة، وعلى اكتشاف نفسه عبر تجربة «معرفة الذات»، وأخيراً، على الإحساس بمشاعر الـ«صداقة» نحو أمثاله. وباختصار لن تكون له صلة بما نعرفه عن الكائنات البشرية الحقّة.

أما فيما يتعلق بالعدالة التوزيعية فإن كان من الممكن تعريفها -كما يدعى رولز- بطريقة «محايدة» من الناحية الميتافيزيقية، دون الرجوع إلى أى فكرة عن «الخير»، وإن كان من الممكن كذلك تلخيصها فى سلسلة متناهية من الإجراءات والحسابات فهى تتوقف عندئذٍ وعلى الفور عن أن تكون الهدف الصادق الوحيد لـ«جماعة» سياسية ما. ليس فقط لأنها لن تتبلور أبداً فى الواقع وإنما، وعلى وجه الخصوص، لأن مثل هذا الهدف يعتبر بذاته محدوداً للغاية لدرجة تسمح له بأن يمنح حياتنا «الجماعية» غاية نتحمس لها.

نلاحظ أنه لا ساندل ولا تايلور ينتقد رولز من وجهة نظر محافظة. كما أن لا هذا ولا ذاك يهاجم الدولة/ العناية الإلهية. بل إن سؤالهما قد يكون: «عناية إلهية» نعم، ولكن لعمل ماذا، بما أننا غير قادرين على إعطاء وجودنا الاجتماعى غاية أخرى غير «الدفاع»، المتقل بالتفاصيل التافهة والمتوتر لما ندعيه لنا من «حقوق»؟

على عكس «الحريّاتيين» إذن، لا يكتفى «الجماعاتيون» خاصة عندما يعتبرون أنفسهم من «اليسار» مثل ساندل وتايلور، بشجب هذا «التجريد» الذى هو فى نظرهم العدالة «التوزيعية». وهم يغامرون بتقديم حل بديل تتشكل خطوطه العامة، فى رأيهم، بالعودة إلى تصور

«مواطني» أو «جمهوري» (حتى لا نقول «روماني» بل و«إرسططالي» لـ«الخير» العام.

مثل هذا التصور الذي كان يشارك جان-جاك روسو فيه «الأباء المؤسسون» للأمة الأمريكية والثوار الفرنسيون في 1789، أصبح اليوم في نتي النسيان تقريباً. إنه يشارك في بعض من سماته «تيار أخلاقي» قد يكون حسن النية ولكنه سياسياً قليل الحيلة، كما يعيبه علاوة على ذلك منح هذه «الجماعة» المثلى التي هي «الأمة» أهمية قد نرغب، على العكس من ذلك - في سحبها منها (لأسباب سأعود للحديث عنها في الفصلين التاليين).

مساواة: بسيطة أم مركبة

على هامش هذه المجادلات نجد نقاشاً آخر يتواجه فيه، منذ العديد من السنين، أمريكيان يشير كلاهما إلى أنفسهما بأنهما من تلاميذ رولز¹¹.

لا يعتبر كل من رونالد دووركن ومايكل والزر غريبين عن بعضهما، فهما ينتميان للجيل ذاته، وهو الجيل الذي ناضل من أجل أن يحصل الزوج الأمريكيون على حقوقهم المدنية وضد حرب فيتنام. وهما يعلنان - مثلما يفعل رولز - انتماءهما للديموقراطية الأمريكية وإن كانا

11. غاية هذا الفصل مستوحاة: مع بعض التصحيحات التقنية، من مقال «مساواة بسيطة أم مركبة؟» الذي نشر في العدد 610 من مجلة Critique (مارس 1998). أشكر هـ مدير أخته، بيبسي روجيه، لأنه سمح لي أن أقتبس منه مقاطع مطوّلة.

ينشدان أن يراها تهتم أكثر بالتقدم الاجتماعي؛ وهما يدخلان في نطاق المجال التصوري الذي افتتحتته نظرية العدالة مع بعض التحفظات (وهي تحفظات أقوى عند الزر عنها عند دووركن).

ومع ذلك فإن كل شيء يفصلهما عن بعض، ليس ذلك فقط لأن دووركن في الأصل رجل قانون مشغول بإعادة تشييد الفلسفة على أسس قوية من فلسفة الحق، على حين أن الزر مؤرخ وعالم في الأجناس، وإنما لأن لهما، وعلى وجه الخصوص، تصورات شديدة التباين عما يجب أن تكون عليه «العدالة»، على الرغم من مرجعيتيهما المشتركة لروولز.

السفر الرئيسي لدووركن الذي نشر عام 1977، *أخذ الحقوق مأخذ الجد*، تتجمع فيه مقالات حررها عبر السنوات العشرة السابقة على هذا التاريخ، وهي مقالات تهاجم خصصاً مزدوجاً: «النفعية» من جهة و«الوضعية» القانونية من جهة أخرى¹². في هجومه على هذين التيارين المسيطرين في تلك الفترة على الطريقة التي يدرس بها القانون في الجامعات الأنجلو-أمريكية، يبدأ دووركن بالتذكير بأن الحق لا يتلخص فقط في مجموعة القواعد القانونية المدونة في القوانين القائمة في مواجهة نزاع ما لا تعطي له القوانين حلاً، كثيراً ما يضطر القاضي إلى تأويل القانون، في مثل هذه الحالة، تكون الأخلاق هي القاعدة الوحيدة

12. من أجل الاضلاع على تعيين -بقدي أحياناً- لنظرية الدوركية عن الحق، راجع:

Jürgen Habermas, *Droit et Démocratie* (1992), trad. fr., Paris, Gallimard, 1997, p. 223-260.

التي يمكن أن يتكئ عليها. ليست أخلاقه هو الشخصية بالطبع والتي تنبع من معتقداته الفلسفية أو الدينية (وفيما وراء ذلك، مصالح الطبقة التي ينتمي إليها)، وإنما الأخلاق النابعة من المبادئ الأساسية لدستور بلده والذي يعتبر هو ذاته بصورة ما ضامناً له.

إلا أن معظم دساتير الدول الديمقراطية (بدءاً من دستور الولايات المتحدة) تنبع من مبدأ أساسي يرى أنه يتعين حماية الفرد من أي عنف تعسفي - سواء قام به أفراد آخرون أو الدولة ذاتها. أي وباختصار، من المبدأ القائل: إن للفرد (كما يرى رولز ونوتزيك) «حقوقاً» أخلاقية يتمتع بها في مواجهة الدولة، وهي حقوق (rights) تسبق كافة القوانين المكتوبة وليس في مقدور تلك القوانين أن تنسخها.

القانون (law) لا يمكن فصله إذن عن الأخلاق كما لا يمكن فصله عن الاقتصاد أو علم الاجتماع. وإذا أرادت الدولة أن تكون - كما تدعى - «دولة قانون» (أو أن تضمن «حكم القانون» (*The rule of law*)) فيتعين عليها أن «تأخذ القانون مأخذ الجد»، وبعبارة أخرى أن تأخذ على محمل الجد حق الفرد في أن يتمرد ضد هذا القانون القائم أو ذاك، عندما يبدو له جائراً، حتى لو كان هذا القانون قد مر عبر تصويت ديموقراطي يعكس رأى أغلبية المواطنين.

هذه النظرية الأخيرة التي نجدها منذ فترة في محاضرات هيربرت لايونل أدولفي هارت. والتي جمعت عام 1963 في كتاب القانون والحرية والأخلاق *Law, Liberty and Morality*. والتي يمكننا إرجاع

أصولها، إن أردنا ذلك إلى جروسيوس (راجع ما قبله، الفصل 5) ليست بالتأكيد نظرية جديدة، إلا أنها تعتبر في الوقت ذاته نظرية جريئة من الناحية السياسية وقابلة للجدل من الناحية الفلسفية.

إنها نظرية جريئة بما أن معناها هو (ضد رأى هوبز وضد كانط وضد «وضعية» رجل قانون كانطى مثل هانز كيلسين) إعادة صبغ حق «عدم الطاعة» بمعناه القوى - وهو حق مثار، بالبنط الكبير، فى وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكى، ثم نادى به هنرى ديفيد ثورو، وغاندى كما نادى بها فى الستينيات الحركات الأمريكية المناضلة ضد الحرب فى فيتنام وضد التفرقة العنصرية.

إنها، علاوة على ذلك، نظرية قابلة للجدل بما أنها تعيد من جديد الحياة إلى شبح حقوق الإنسان «الطبيعية» الشهيرة - وهى فكرة ذات أصول رواقية عزيزة على قلب منظرى العقد الاجتماعى، وإن كان بنثام قد وصفها فيما مضى بأنها «سخف طنان» ومزقها «الوضعيون» تمزيقاً وإن كان راولز ذاته لم يجزؤ على الإعلان عن انتمائه لها صراحة.

لما كان دووركين مجادلاً صعباً فقد استيق اعتراضين.

إنه يجيب على منتقديه من وجهة النظر السياسية بأن «سمو» الدستور الأمريكى، يرجع بالتحديد إلى أنه يسلم بأن المواطن قد يكون على حق فى بعض حالات المواجهة مع قرار من قرارات الدولة - قوار الدولة هذا ديموقراطى ولكنه مع ذلك مجحف، وفى مثل هذه الحالة يؤكد

الدستور على أن حق المواطن يجب أن يحترم، حتى لو كان ذلك فيه ضرر للصالح العام - أو للذى تعتبره الأغلبية المسيطرة فى لحظة ما، الصالح العام.

يجيب دووركن على الذين يتشككون، من جهة أخرى، فى صلابة بنيانه الفلسفى، بأنه لا يحتاج قط للجوء إلى الوهم الميتافيزيقى عن الحقوق «الطبيعية»، بما أن واقع الحقوق الأخلاقية للمواطن مدونة بنصها فى المبادئ الأساسية للدستور الأمريكى (1787) وفى إعلان الحقوق Bill of rights (1791). يكفى إذن من جديد أن تؤخذ هذه المبادئ «بجدية» حتى نستخلص النتائج التى يستخلصها هو منها.

ليس هذا هو كل شيء: فدووركن، إذ يعمل على التخلص من نقد ثالث قد يوجه إليه بسبب «صورته»، يعيد قراءة الدستور المذكور حتى يعثر - مادياً - على «القيم» الأخلاقية الكبرى التى يحصل بواسطتها المواطن، طبقاً لما كان يرتئيه واضعو الدستور، على الحق غير القابل للسقوط فى أن يتمرد. وهنا يتم (بتأثير من رولز) اكتشافه الأكثر أهمية، عندما يعلن جهارة، على عكس ما يراه المدافعون التقليديون عن «الليبرالية»، إن القيمة الأساسية التى تقوم عليها هذه الليبرالية ليست الحرية وإنما هى المساواة. أو، بصورة أدق، المساواة فى «الاحترام والاهتمام» (equality of respect and concern) التى يستحق كل مواطن الاستفادة منها من جانب الدولة.

لا يوجد شيء في الواقع اسمه الحق في الحرية «عموماً». الحديث عن مثل ذلك الحق يحمل، في رأي دووركن، معنى أقل من القول مثلاً «الحق في الحصول على آيس كريم بالفانيليا»¹³ لاشك أن للبشر خصالاً وأذواقاً وأفضليات متباينة، وهم يميلون طبيعياً إلى أن يختار كل منهم نوع الحياة الذي يناسبه. كل ذلك يعتبر أمراً طبيعياً - ولكنه لا يقيم حقاً.

في المقابل يوجد حق جوهرى لكل مواطن أمريكى - حق يضمّنه التعديل 14 للدستور - في التمتع بـ «حماية متساوية» من جانب القانون، أو ما يسميه دووركن بدقة أكبر، مساواة في «الاحترام والاهتمام». لكل مواطن الحق في ألا تساء معاملته أكثر من الآخرين - خاصة إذا كان بالمولد أو بالحالة الاجتماعية - أكثر «ضعفاً» أو أقل «حظوة» من الآخرين، وأنه يحق له أن يطالب الدولة - بناءً على هذا الحق - وعلى هذا الحق وحده - بأن تتم حماية حريته.

تتضح لنا جلية النتائج المترتبة على مثل هذا «الاكتشاف الكوبرنيكى».

إن كانت الحرية في المرتبة الثانية بالنسبة للمساواة وإن كانت مجرد نتيجة للمساواة بدلاً من أن تكون مستقلة عنها، فلا أحد يستطيع الاعتراض (كما يفعل «الحريائيون» عندما يهاجمون رولز) بوجود صراع بينهما.

13. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. tr. fr., Paris, PUF, 1995, p. 384

القول بأن الرغبة فى إذابة الفروق الاجتماعية والاقتصادية (بواسطة الضرائب) داخل الدولة الديمقراطية معناه التصادم مع حق أعلى للمواطن (أى الحق فى الإثراء الحر) هو قول سخيى.

يعرف دووركن تمام المعرفة أنه بتأكده على تلك النقطة يعرض نفسه لخطر أن «يستوعبه» أنصار دولة «العناية» الإلهية.

هو موقف يتسم بالمفارقة بالنسبة لمفكر طموحه الأول هو الدفاع عن المواطن ضد السلطات !

إلا أن دووركن يريد، قبل كل شىء، أن يدخل على فلسفة القانون أقل قدر من التماسك المنطقى. والتدقيق النظرى أهم فى رأيه من الآراء السياسية. وهذا هو مصدر قوة نظريته.

ما يطرحه فالزر يبدو للوهلة الأولى أكثر تعقيداً، علماً بأنه تابع، على الرغم من ذلك وبطريقته هو، من رغبة فى الجدل، حادة نوعاً ما. إلا أن تلك الرغبة لا تستهدف فقط «الوضعىة» و «النفعىة» بل تستهدف كذلك ما يسميه فالزر مساواتية «بسيطة» - وهو مذهب يراه ضمناً عند روبرتس، ويراه صريحاً عند دووركن.

ينطلق فالزر فيما تبقى حتى الآن كتابه الأكثر إثارة للجدل «سجالات للعدالة» *Spheres de justice* (1983) من مصادرة تجريبية: جرعة ما من «التعددية» الاجتماعية والثقافية تعتبر ضرورية لكل

مجموعة بشرية. كل مواطن يصبو إلى امتلاك العديد من «الأمثلة» كما أن كافة المواطنين لا يستهدفون بالضرورة ولا بنفس الدرجة «الأمثلة» ذاتها. ينقسم إذن مجتمع ما إلى عدة «مجالات». نأخذ، مثلاً، «السوق» الاقتصادية، وعالم الإدارة ومجال أوقات الفراغ، والتعليم والصحة والحياة الأسرية والحياة الدينية والاحتفائيات العامة. في كل مجال من تلك «المجالات» يشتهى نوع محدد من «المتاع» (مال، سلطة، وقت فراغ، معرفة، طول العمر، حب، بركة إلهية أو جوائز رسمية) وهو يشتهى لذاته. وفي كل «مجال» من هذه المجالات، تستأثر مجموعة صغيرة من البشر بهذا «المتاع». فلا يوجد لعدم المساواة مصدر آخر.

بناءً على هذا التحليل (الذي يعيد فالزر ببراعة أصله إلى كل من باسكال وماركس في شبابه في الوقت ذاته) يتاح وجود علاجين: إما أن نجتهد - كما يوصى ماركس - في تدمير الاحتكارات (حتى لو رأيناها تتشكل بالضرورة من جديد في أماكن أخرى) وإما أن نسلّم بوجودها، ولكن نجابه خطراً لعله أكثر أهمية وهو الخطر الناجم عن أن أحد هذه المجالات (مجال «السوق» في النظم الرأسمالية) يميل إلى أن يصبح «المسيطر» بالنسبة للآخرين.

يسلك فالزر الدرب الآخر. في هذه الحالة لا يكون الهدف هو تحويل المجتمع عن طريق الثورة وإنما هو (وهذا هو دور الدولة) إقامة الحواجز الوقائية التي تستهدف منع المجموعة الصغيرة المكونة من الذين يحتكرون داخل كل «مجال» «متاعاً» معيناً، من أن تستخدم

مركزها للاستيلاء عن طريق العنف على «الأمّعة» المبتغاة في الدوائر الأخرى.

وباختصار ما نحن بصده هو العمل على ألا يصبح «المسيطرون» على «السوق» هم المسيطرون على الإدارة الحكومية - ولا أن يصبح المزودون بالبركة الإلهية، المسيطرين على المعرفة. يمكن لحالات عدم المساواة الأكثر خطورة أن تقل بهذه الطريقة بشرط أن تتعايش «المجالات» دون أن تتداخل وألا تحدث «اختراقات» للحدود وأن يكون الفرد حراً في أن ينتمي لأي عدد من «المجالات» التي يريدها.

يصف فالزر مثل هذا النظام بأنه «عادل» وذلك يعني أن تصوّره للفرد (ذى الهيئة «الجماعية») يميل إلى إعطاء أهمية أكبر للظروف المادية للحياة، إلى أن يكون أقل «تجريداً» من تصور رولز؛ كما أن نظريته عن العدالة التي تهتم أكثر بالمحتوى الملموس (هو تاريخي بالضرورة) الذي يعطيه أعضاء «جماعة» معينة من البشر لتطلعاتهم. وهنا قد يقول قائل: إنها مسألة فروق بسيطة.

معارضته لدور ركن في المقابل تبدو أوضح بكثير.

فبينما يجعل دور ركن من عدم المساواة بين المواطنين القيمة الأساس لأي نظام ديمقراطي يعترض فالزر على هذه المساواتية «البسيطة» باسم واقعة أن البشر لا يودون قط أن يكونوا ببساطة «مطابقين» لبعضهم البعض. كما أنهم لن يكونوا كذلك أبداً في الواقع بما

أنهم يتولون جميعاً أنشطة متعددة فى إطار «المجالات» الأكثر تنوعاً. مقابل الرؤية «القانونية» للمساواة التى يعتبرها «حسابية» أكثر مما ينبغى، يقدم فالزر ما أسماه مساواتية «مركبة» يربح فيها هنا من يخسرون ما خسروه هناك - لا أحد يكون أبداً رابحاً أو خاسراً مطلقاً.

بشرط، بطبيعة الأمر، أن تؤدي الدولة دورها بأن تفرض احترام التمييز بين «المجالات». أى، داخل نظامنا، بأن تحدد الميول التوسعية لـ«السوق» بواسطة الإجراءات المناسبة - من نموذج تلك التى يقترحها -طبقاً لما يقوله والزر ذاته- «الاجتماعيون-الديموقراطيون».

لم تفت دووركن فرصة الرد على والزر. فقد قام بذلك بأن نشر فى مجلة *New York Review of Books* فى 14 أبريل 1983 أكثر التقارير عنفاً وجهت ضد مجالات العدالة¹⁴.

فى بعض فقرات تتسم بالمجاملة شديدة البرود، يندد دووركن بالعييب الرئيسى الذى يشين تصور والزر عن العدالة وهو: نسيبته الانتروبولوجية: إذ يرى والزر أن أى نظام اجتماعى يحترم بديهية الفصل بين «المجالات» يكون عادلاً. بهذه الحسبة سيتعين اعتبار النظام الهندوسى للتمييز الطبقي نظاماً عادلاً، على الرغم من أنه يقسوم على تفرقة خطيرة !.

14. أعيد نشر ذلك النص فى :

Ronald Dworkin, *Une question de principe* (1985), trad. fr., Paris, PUF, 1996, chap. 10.

علاوة على ذلك فإن البديهية المذكورة تؤدي إلى نوع من منطق «الكل أو لا شيء». إذا كان يتعين إدارة «مجال» الخدمات الطبية على سبيل المثال بمبدأ وحيد للتوزيع لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يجتمع مع مبدأ للمنافسة فإن مجتمعنا سيرى نفسه مضطراً للاختيار بين صحة يتولاها بالكامل القطاع العام (وهى فرضية غير واقعية) أو القطاع الخاص بالكامل (وهى فرضية يتولد عنها بالضرورة عدم مساواة فى غير صالح الفقراء). ويقول دووركن: ليس على أساس مثل ذلك الاختيار يستطيع مجتمع ما التقدم فى اتجاه نظام أفضل لتوزيع العناية الطبية.

إلا أن المواجهة بين «تلميذى» رولز تصل إلى قمتها فى الحدة على وجه الخصوص حول مسألة «التفرقة الإيجابية» (*affirmative action*) لصالح «الأقليات» الأقل حظاً (السود، وذوى الأصول الإسبانية. إلخ).

فى الوقت ذاته الذى يؤكد فيه أنه من مناصرى أكثر التصورات اتساعاً بالنسبة للمواطنة (وحسن الضيافة الأكثر شمولاً بالنسبة لـ«الأجانب») يندد والزر بالسياسة التى تعمل على تحديد مخصصات من الأماكن - عند دخول الجامعات أو عند التوظيف فى المؤسسات - لممثلى «الأقليات». إنه يرى فى هذه الممارسة حالة نموذجية لـ«الطغيان» (أى للتدخل بين عدة «مجالات») - بما أن ذلك يعنى عدم إعطاء أفضل الأماكن للذين يستحقونها بمواهبهم فى «مجالات» هى

المعرفة والعمل، حيث يكون مرجع «الموهبة» هو الوحيد الذى يتعين الأخذ به.

يرى دووركن، على العكس، أن سياسة «التفرقة الوضعية» لا تخرق فى شيء مبادئ الدستور الأمريكى، وأنها تتفق تماماً مع السروح المساواتية لليبرالية، بل إنها قد تشارك (إذا منحت فقط الوقت والوسائل الضرورية للنجاح، وعلى وجه الخصوص فى التعليم العالى) فى التقليل من بعض أكثر التفاوتات الصارخة فى المساواة داخل النظام الأمريكى.

يدافع والزر عن نفسه بقوة حول هذه النقاط المختلفة.

إنه يرفض فى مقال لـ «حق الرد» نشر فى *New York Review of Books* الصادرة فى 21 يوليو 1983 الاتهام بـ «النسبية» الذى وجهه له دووركن. يقر والزر بأنه لاشك أن النظرية التى يقدمها كتاب «سجلات العدالة» تفترض أن فكرة العدالة لا يمكن أن تعرف بعيداً عن المعنى الاجتماعى والتاريخى الذى يضيفه أعضاء جماعة ما، لـ «الأمته» التى ينادون بأن يكون توزيعها أكثر إنصافاً. ولكنه من الممكن على كل حال -فى داخل مجتمع ديموقراطى حديث مثل المجتمع الأمريكى- الوصول إلى إجماع حول ما يعتبره معظم المواطنين «عدلاً».

فالقول -مثلاً يقول والزر- بأن ما هو «عدل» بالنسبة للأمريكيين اليوم لم يكن بالضرورة كذلك لسكان بابل القدماء، لا يعتبر إعلاناً «نسبياً» خطيراً، وإنما هو حكم تفرضه علاقة الإدراك. حكم يستبدل

(طبقاً للأفكار التي يستخدمها والزر منذ ذلك الوقت) «كلاية تكررارية» (صالحة للتكثيف مع كل مجتمع) بـ«كلاية إشرافية» (تدعى أنها متعالية)، وهي لا تتضمن قط أن «العدل» لا يعرف، وهنا والآن، بواسطة مرجعيات محددة¹⁵.

على إثر هذا الرد جاء رد أخير من دووركن ليكشف أن الجدل أبعد من أن يكون منتهياً. إذ يبدو أن والزر لم ينجح في إقناع دووركن يصير هذا الأخير على اعتبار أن فكرة العدالة هي أكثر انتماءً للأخلاق منها للأنثروبولوجيا، وإن التعريف الوحيد المثير للاهتمام الذي يمكن اقتراحه لها هو تعريف «في المطلق».

لن نطيل الوقوف هنا: فوجهة نظر فيلسوف القانون في تلك النقطة غير قابلة للتوفيق مع وجهة نظر المؤرخ.

ذلك لا يعني أنهما متكافئان.

أكثر التيارات حداثة في الفلسفة الأمريكية (البراجماتية الحديثة لريتشارد رورتي وهيلاري بوتنام) تميل أكثر، في المرحلة الحالية، إلى ترجيح رأي والزر ضد دووركن.

15. حول هذه المسألة يرجى مراجعة نص والتر أسمي :

«Les deux universalismes», publié dans les Tanner Lectures on Human Values, XI, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1990.

وهو مترجم إلى الفرنسية في :

Michael Walzer, Pluralisme et Démocratie, Paris, Esprit, 1997, p. 83-110.

حجة رورتى التى تقول إن عدم إمكانية إيجاد أى أساس «متعال» مرض سواء لتصور «الحقيقة» أو لتصور «العدالة»، هى حجة شائعة، وهى لا تتسبب من ناحية أخرى -فى رأى رورتى ذاته- فى انهيار تلك الأفكار - وإنما فى «إعادة تبويبها» على «سلم» أقل طموحاً. أى وباختصار: التخلّى عن القسمة الثنائية الميتافيزيقية بين «وقائع» و «قيم».

إلا أنه قد توجد حجة أخرى يمكن مواجهة دووركن بها مبنية على المقدمات التى طرحها. لأننا إذا أسعنا النظر، فسند أن دووركن -على عكس ما يؤكد- لم ينجح، كما فشل والزر - فى تقديم تعريف «مطلق» لـ «العدالة»، والتعريف الذى يقترحه هو أبعد من أن يكون متحرراً من أى اعتبارات تاريخية -مثل إشكالية راولز - ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بروح الدساتير الديمقراطية الحديثة. أى أنها مرتبطة بتصور مؤرخ تاريخياً بما يجب أن تكون عليه الديمقراطية.

لا شك أن نظرية دووركن عن القانون تسمح -بمقدار ما تعيده إلى الفكرة القديمة «للعصيان المدنى» من كامل قوتها الانقلابية- بتطوير هذا التصور، وعلى وجه الخصوص فى اتجاه نحو مساواة أكبر سواء على المستوى القانونى أو الاقتصادى أو الاجتماعى.

قد تبدو الرغبة فى تعديل الديمقراطية، مع ذلك، عديمة الجدوى دون أن ننطق مما هى عليه هنا والآن، ومن الفكرة التى يكونها البشر هنا والآن عن العدالة (حتى عندما تتضمن تلك الفكرة إعادة مناقشة الرأسمالية بطريقة تتراوح درجة راديكاليّتها).

من وجهة النظر تلك تمثل براجماتية والزر -التي هي أقل إرضاءً
للفكر من كلية دووركن، أساساً أكثر صلابة للفلسفة السياسية الجديدة
التي يجرى بلورتها حالياً في أمريكا وأماكن أخرى.

هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن كافة النتائج السياسية التي يستخلصها
والزر منها (واضعين في اعتبارنا على وجه الخصوص نقده المتحمس
في تطرف لـ«التفرقة الإيجابية») ليست بالضرورة سليمة. إلا أن تلك
هي قصة أخرى.

اختراع الوطنية

تركز اهتمامى حتى الآن على ما تتغلف به فكرة الحكومة «الديموقراطية» - وتركت جانباً - كما لو أنها من المسلمات - مسألة أن نعرف على أى نموذج من «الوحدة السياسية» يجب أن يمارس حكم من ذلك النوع.

إلا أن هذه المسألة بالتحديد ليست من المسلمات.

وهى لا تطرح نفسها على الدولة الديموقراطية فقط، وإنما أيضاً على التى ليست كذلك.

لنفترض دولة ما. ما هو المبدأ (أو ما هى المبادئ) التى يمكننا -من ناحية- أن نحدد به أو بها حدود الحيز الذى تسيطر عليه وأن نحدد به تشكيل السكان الذين قد يرشونهم؟

ومن ناحية أخرى كيف يتم تقدير درجة السلطة التى يتعين أن تتمتع بها على أراضيها وعلى سكانها ؟

إنهما تساؤلان مترابطان. سؤالان وفر لهما الفكر السياسي الأوروبي في القرن السادس عشر رداً ظن لفترة طويلة أنه نهائي.

ظهرت بالفعل إبان تلك الفترة -في خطاب رجال القانون والفلاسفة- عقيدة «السيادة الوطنية». أي النظرية التي ترى أنه لا توجد سلطة على هذه الأرض أعلى من سلطة الدولة، أضف إلى ذلك إيماناً راسخاً بأن الدولة ذاتها لا يمكن أن تكون سوى التعبير السياسي عن «أمة» موحدة.

نظرية واقتناع، كلاهما يقبل الجدل: يكفي لإدراك ذلك الرجوع إلى العملية المزدوجة التي أدت إلى ظهورها.

نشأة السيادة الوطنية

الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن توجد في هذا العالم سلطة أعلى من سلطة الدولة، إذ كانت في العصور الوسطى أبعد من أن تؤخذ على أنها بيّنة من البيانات، وجدت نفسها محور مواجهة عنيفة وصراع لا يرحم بين الإمبراطورية* والباباوية، بدأ باعتلاء جريجوار السابع عرش القديس بطرس (البابوية) عام 1073 وهو الصراع الذي امتد حتى القرن الخامس عشر.

* الإمبراطورية المقدسة الرومانية الخيرية التي أسسها أوتون الأول عام 962 والتي ضمت موحدة حتى أصبحت وجمعا مينا بعد معاهدة وستفاليا (1648) وممثلة في الواقع لعائلة الـ«هابسبورج» إلى أن ألغاه نابليون عام 1802 (انظر حرم).

فى هذا الصراع بين «السَّيِّقِينَ» احتاجت الدولة لخمسمائة عام
لوضع حد لادعاءات الكنيسة الكاثوليكية على الشؤون الدنيوية.

دون الدخول فى كافة تفاصيل مراحل تلك الحقبة التاريخية الطويلة
لنتذكر فقط أنه كان يتعين انتظار ظهور كتاب الأمير لماكيافيللى (1513)
ليتم حسم صلة الترابط المتبادل بين السلطة المدنية والسلطان الدينى،
علماً بأن ماكيافيللى لا يستخدم تعبير «السيادة» ولا حتى كلمة «الدولة»
(إذ يفضل عليها كلمة «الإمارة») أما عن كتابه - الذى كاد يقترب من
الهرطقة - فقد كان عليه أن ينتظر العديد من القرون قبل أن يصل إلى
عقول من يمكن تسميتهم الجماهير «الواسعة».

أول نظرية يؤرخ بها فى «سيادة» الدولة، بالمعنى الحديث للكلية،
لا ترجع إذن لماكيافيللى، وإنما ظهرت فى الكتب الستة للجمهورية السفر
الضخم الذى ألفه رجل القانون جان بودان ونشر عام 1576.

الـ«جمهورية» - أى «الشان الجماهيرى (العام)» أو «الجماعة
السياسية»، أو الدولة - ليست - طبقاً للمقولة الشهيرة التى قدمها بسودان
بداية من الفصل الأول من أول كتبه - سوى «حق حكم عدة أسر وما
هو مشترك بينها بسلطة سيادته».

تعبير «حق حكم» يسمح هنا بعد خلط الدولة «المنظمة تنظيماً
حسناً» بأى «عصابة من اللصوص والقراصنة». الإشارة إلى الـ«أسو»
تجد مرجعها فى الواقع فى كتاب «سياسات» لأرسطو وتسمح بأن نتذكر

أن المدنية هي ناتج لتوحد عدة أسر. إلا أن الجديد في مداخله بودان يكمن بطبيعة الحال في مقولة «السلطة السيادية».

ما هي «السلطة السيادية» ؟ الرد في الفصل 8 من الكتاب I: «السيادة» كما جاء في الكتاب «هي السلطة المطلقة والدائمة للجمهورية». أى أن الأمر يتعلق في كلمة موجزة- بسلطان لا يقبل أى حدود لا في امتيازاته ولا في مدته.

يسهل أن نستدل من مثل هذا التعريف أن بودان لم يكن من أنصار نظرية العقد الاجتماعي (وخاصة أنه يؤكد في الفصل، أنه مقتنع أن «الجمهوريات» الحق لا يمكن أن تكون متى وجدت لها مصدراً إلا بالـ«قوة» و«العنف»)، ولا هو كان، بكل تأكيد، من أنصار أى خطاب يستهدف إضعاف أو الحد من سلطات الدولة «المركزية» (من وجهة النظر تلك يكون بودان هو أول المنادين بما سيطلق عليه فيما بعد «الجاكوبينية» الفرنسية، سلف ذلك التيار السياسى المسمى «وطنية-جمهورية» والتي لم يعد أحد يدافع عنها -في فرنسا- اليوم سوى السيدان شوفانمان وباسكوا).

هل يعنى ذلك أن «الأمير» -مجرد التجسيد لسيادة الدولة- يعلو أى قاعدة أخلاقية ؟

كلا، يجيب بودان، فهو لا ينسى أنه في نهاية الأمر رجل قانون. «يتقيد الأمير بالعقود التى أبرمها هو سواء مع رعاياه، أو مع الخارج:

فبما أنه الذى يضمن للرعايا الاتفاقيات والالتزامات المتبادلة التى تعاقدوا عليها فيما بينهم فهو بالأحرى مطالب بالعدالة فيما يخصه¹.

كان من الممكن الذهاب إلى ما هو أبعد، أى إلى تحرير الأمير من أى التزام.

هذا هو ما قام به توماس هوبز بعد أقل من قرن.

يعلن هوبز، وكان قد اطلع على سفر بودان، فى كتابه *Elements of law* (1640) أنه يؤيد نظرية السيادة التى قدمها هذا الأخير². إلا أنه يؤولها تأويلاً أكثر راديكالية بكثير من المعنى الذى رمى إليه واضعها.

عمل هوبز السياسى كله يبدو أنه لم يكتب فى واقع الأمر إلا لتبرير الالتزام بالطاعة. يجدر الانصياع للقانون مهما كان ما ينص عليه ولأمير مهما كان شخصه. من اللحظة التى توجد فيها «جمهورية»، فإن أقل تمرد على السلطة لا يعتبر أقل من كونه خرقاً لـ«القوانين الطبيعية». لا تتبع إدانة التمردات عند هوبز من الظروف وإنما من مبادئ فلسفته ذاتها. فكما سبق أن رأينا تتلخص أراؤه فى العقيدة التى تقول إن العقد الاجتماعى يلزم الرعايا. ولا يلزم «الوالى»، إذ يظل هذا

1. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), rééd., Paris, Favard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1986, livre I, chap. 8, p. 217-218.

2. Thomas Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, livre II (*De corpore politico*), chap. 8, § 7.

الأخير بالنسبة لهؤلاء في حالة «طبيعة». ويتمتع إزاءهم بسلطان مطلق، لا تستطيع أكثر القواعد القانونية بدائية أو قواعد الأخلاق أن تحدّه.

لا يقول كارل شميت، بعد ذلك بثلاثمائة عام، شيئاً آخر. يحدد شميت بعد أن أكد على أن نقلة جوهرية للتصورات اللاهوتية حدثت، في العصر الذي ازدهرت فيه الملكية في أوروبا، في مجال القانون، في نص مشهور يرجع لعام 1922 بعنوان «اللاهوت السياسي» فكرة «الموقف الاستثنائي» على أنها المكافئ القانوني لفكرة «المعجزة» ويرفق بها الطرح التالي: «الذي يسود هو الذي يتخذ القرار في الموقف الاستثنائي»³. هذا النص الذي أعيد طبعه عدة مرات في السنوات الأولى من عمر الرايخ الثالث يعنى، في المجموع، أنه يقترح على الدولة، مصدر كل حق وكل قانون، أن تحتل مكان الرب. هي فكرة قد تبدو كريهة أو مثيرة للضحك - ولكنها مع ذلك تتبع من النموذج الذي طرحه كتاب ليفياتان.

تأكدت إذن نهائياً فيما بين 1550 و 1650 في الضمير الأوروبي فكرة «سيادة» الدولة - أي سلطانها المطلق.

كما أن فكرة أخرى أكثر إشكالية من السابقة قد فرضت نفسها في أوروبا خلال الفترة الزمنية ذاتها: وهي الفكرة التي تقول إن كل دولة

3. Carl Schmitt, *Théologie politique* (1922), trad. fr., Paris, Gallimard, 1988, p 15.

من الدول السيادية التى يتشكل منها العالم يتعين عليها أن تكون التعبير
السياسى عن «أمة» موحدة.

ما الذى تغطيه هذه الفكرة الثانية ؟

لنسلم، كما هو متبع فى مثل تلك الحالات، بأن «دولة» ما هى
جماعة من البشر ورثت ثقافة وتاريخاً تتقاسمه، وإرادتها الجماعية هى
العيش سوياً طبقاً للقوانين ذاتها وداخل الحدود ذاتها: وأن «الدولة» هى
لسان حال أو أداة هذه الإرادة الجماعية، المكلفة بتطبيق تلك القوانين
واحترام حدودها.

إذا لم يكن الواقع قط أكثر تعقيداً من مثل هذا المشروع ما كانت
«الدولة» و «الأمة» سوى تعبيرين مختلفين يشيران إلى الشيء ذاته فى
مظهرين له متكاملين: الدولة تكون «رأس» الأمة، والأمة «جسد»
الدولة، ويصعب تصور الرأس دون جسد والجسد دون الرأس.

إلا أن الأمر لم يعد هنا للأسف - كما كان الحال بالنسبة لنظرية
السيادة بمعنى الكلمة - يتعلق بمجرد نظرية «قانونية».

بل إنه يتعلق بـ«ادعاء» سياسى/تاريخى وعلاوة على ذلك بادعاء
فادح يقوم على «أساس» هش وهو التصور -الإشكالى جداً-
لـ«الأمة»، وهو تصور أصداؤه العاطفية والوجدانية تعمل فى أغلب
الأحيان على تذويب مضمونه الفكرى (هذا إذا افترضنا أن له مضموناً).

لنكن واضحين: لم تعد مسألتنا، فى اللحظة التى ينتهى فيها هذا القرن (العشرين) دفع بتلك الملايين العديدة من الناس إلى أن تتقاتل باسم قيم «الأمة»، أن نتساءل إن كان انتصار صورة «الدولة-الأمة» قد تناسب مع اكتمال عملية «منطقية»، بل مع ازدهار «طبيعى» لشكل ما من أشكال «الحضارة» (فى حين أننا لسنا سوى بصدد منتج حدث بالصدفة -ولعلنا نقول أنه نتج بكل أسف- من التاريخ الأوروبى).

تعتبر مسألتنا بتواضع أكبر هى أن نحاول فهم كيفية تطور العملية التى فرضت تلك «الصورة» نفسها بواسطة - أى عملية تكوين «المسألة الوطنية»، وحتى نستطيع، بالمناسبة ذاتها، التعرف على الطوق التى قد تسمح اليوم بتخطيها أو بالالتفاف حولها. أى وباختصار بهدمها سواء فى الواقع أو كنظرية.

للأسف ليست كتابة تاريخ «المسألة الوطنية» بالشأن الهين، وذلك بسبب أنها (ضمن أسباب أخرى) قد تكون مقدمة قدم الدولة ذاتها- حتى ولو أنها لم تدفع سوى فى النزر القليل إلى تأملات فلسفية حقيقية.

دولة، أمة: عودة إلى ماضٍ مشترك

نفكر، بالنسبة للأزمنة السحيقة، إلى مستندات تاريخية وAntروبولوجية دقيقة، إلى درجة أننا لا نجد حتى مرادفا فى اللغات الكبرى القديمة لكلمة «أمة». لا يظهر هذا التعبير فى الواقع فى اللغات

الأوروبية سوى فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر عندما كانت دول مؤسسة موجودة فعلا وقادرة على تأكيد تطلعاتها على «أمم» بعينها، وهذا يعتبر تقريراً قد يبرر الحدس القائل بأنه لم تكن هناك أمة قبل الدولة - كما لو أن الدولة لم تكن فى الواقع سوى «اختراع» للأمة.

إنه حدس من هذا النوع الذى أدى، على العموم، بالعالم الانثروبولوجى أرنولد فان جينيب إلى الأخذ - فى كتابه «بحث مقارن للجنسيات» (1922) بمصطلحات غير مألوفة نوعاً ما.

يقترح فان جينيب فى الواقع استخدام تعبير «جنسية» (nationalite) بدلاً من «أمة» (nation) للفرات التى تعتبر ما قبل تاريخ الدولة الحديثة؛ كما أنه يحتفظ لنفسه بحق استخدام «أمة» (nation) كمترادف (اعتباراً من عصر النهضة) لـ «الدولة/الأمة».

«الجنسية» (nationalite) بالنسبة لفان جينيب، هى مجموعة من البشر تتقاسم بعض السمات الثقافية المشتركة. من هذه السمات (السابقة فى وجودها على الدولة ولا تحتاج للدولة لى توجد) يمكن أن نذكر اللغة والدين وصورة خاصة للتنظيم الاجتماعى، ذاكرة ماضى جماعى والشعور بالإقامة لفترة طويلة داخل ذات المجال الجغرافى.

بعض تلك السمات تعتبر مؤثرة أكثر من غيرها. الاشتراك فى اللغة - التى هى عامل قوى فى التماسك الاجتماعى - هو أحد الأسس القوية للغاية التى تقوم عليها الجنسية. التمسك بالأرض قد لا يمثل فى

المقابل سوى عامل ثانوى - بقدر ما أن أحداث التاريخ أو اختيار الحياة البدوية قد أدى ببعض الجنسيات إلى عدم امتلاك أرض خاصة بهم. إلا أن هذه التنويعات ليست ذات معنى هام. إذا لخصنا الأمور فى جملة نقول إنه توجد جنسية عندما تعبر مجموعة بشرية (مهما كانت أسبابها العميقة) بوعى منها عن رغبتها فى الاستمرار فى العيش معا وبالتالى فى أن تحكم نفسها طبقاً لقوانينها وحدها.

مثل تلك الجنسيات كانت موجودة فى أماكن متفرقة منذ نهاية العصر الحجري الجديد. نعرف أسماء أقدمها منذ أن وجدت نظم للكتابة قادرة على جعلها باقية على قيد الحياة: وحدث هذا فى تزامن فى سومر وفى مصر، قبل خمسة الاف عام. فى هذا الوقت ذاته وفى ذات هذا «الهلال الخصيب» ظهرت أول صور الدولة المؤكدة تاريخياً - لأن ظهور الدولة لا يرتبط فقط بظهور زراعة قادرة على إنتاج فوائض وإنما أيضاً على ظهور الكتابة، كما يشير إلى ذلك واقع أن أقدم وظائف الكتابة كانت بيروقراطية (وضع القوائم وتسجيل العقود والمبادلات، إلخ.).

ومع ذلك فإن صور الدولة الأولى تلك، لا تفيدنا قط فى حد ذاتها عن العلاقات التى كانت تقيمها مع الجنسية (أو الجنسيات) الواقعة تحت سيطرتها. ويرجع ذلك إلى أن، سواء فى سومر أو فى وادي النيل، كانت الدولتان المذكورتان «إمبراطوريات» شاسعة تجمع داخل حدودها جنسيات مختلفة ذات لغات وأساليب شديدة التباين - والتى تتم وحدتها

سياسية لا على أساس ثقافة مشتركة وإنما على أساس (أكثر تضيقاً) من تقديس للعاهل المؤله، وهو الوسيط اللازم الوجود بين هذا العالم والآخر.

أول أهم تغيير، من وجهة النظر تلك، حدث بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد.

قامت «الدولة-الأمة» مع ظهور المدن الإغريقية - أى دولة تريد أن تحدد هويتها فى جنسية واحدة، واحدة فقط. الواقع أن كل مدينة من تلك المدن العتيقة لم تعتبر نفسها دولة مستقلة فقط وإنما أيضاً التعبير السياسى عن جنسية موحدة متميزة عن جاراتها، فلم يعد الأثينى يقبل أن يخلط بينه وبين الـ لاسيديمونى، ولا هذا الأخير مع الطيبى (علماً بأنهم كانوا يتحدثون جميعاً اليونانية).

علاوة على أن فى كل مدينة وفى أثينا على وجه الخصوص لم يكن السكان يفضلون عاداتهم وتقاليدهم الخاصة فقط، وإنما كانوا مقتنعين تماماً بأنها «بالطبيعة» (*phusei*) أسى من عادات وتقاليدهم باقى الإغريق. هكذا كانت «وطنيتهم» تنتمى إلى ما قد نسميه اليوم «الوطنية حميمة المحلية» ويجدر بنا ألا نهزأ بذلك، لأن «الوطنية حميمة المحلية» للأمة الأثينية ليست سوى أول تعبير (الأول - فى جميع الأحوال - الذى مجده أدب غزيرة: راجع خطبة بيريكليس التى نقلها ثوسيديدس) لما سيمسى، ابتداء من نهاية القرن الثامن «وطنية».

لفظة حديثة: كلمة «وطنية» تشير إذن إلى نمط لموقف سياسى وأيديولوجى عرفه الإغريق فى زمانهم ولم يتوقف عن التطور عبر القرون التالية.

على غرار الملكية الفرعونية، أخذت الإمبراطورية الرومانية تخلط دون أية عواطف، بين العديد من الجنسيات المختلفة، التى سمح لها بالاحتفاظ بخصوصياتها ما دامت تعترف بالوهية قيصر: إلا أن العديد منها وقد مسّه تأثير المسيحية، راح يرفض ذلك.

أعطت الإمبراطورية الرومانية -وقد راحت تسقط إلى أن انهارت- إلى الجنسيات غير المنصاعة إمكانية التأكيد على الاستقلال الذى حرمتها منه، كما سمحت أيضاً إلى الأقوى من بينها أن تمد سيطرتها على جنسيات أخرى. أدت هاتان العمليتان باختلاطهما معاً إلى تاجيج انطلاق الوطنيات المختلفة التى أدت منذ القرون الوسطى الأولى إلى قيام أهم «الدول-الأمم» الأوروبية.

عندئذ بدأ تقسيم المجال الذى لم يتم بدون صعوبة.

مع عصر النهضة، دخلت الدينامية الوطنية (التي حركت رجال الدين والمفكرين الإنسانيين كما تشهد على ذلك حالات لوثر وماكيافيللي، وهما المبشران على التوالى بالوحدة الألمانية وبالوحدة الإيطالية) فى مرحلة التعجيل المتسارع. لم يكن من واجب كل «دولة-أمة» أن تفرض وجودها بالنظر إلى جيرانها فقط، ولكن -بالإضافة إلى ذلك- أخذت بعض الشعوب (الفرنسيون والإيطاليون على سبيل المثال) تتنازع

«ميراث» الإمبراطورية الرومانية (*translatio imperii*) وهى النزاعات التى أدت بهؤلاء وأولئك (لومار دو بالج وأنيوس دو فيتارب، على سبيل المثال) إلى أن يبتدعوا لأنفسهم شجرات للعائلات الأكثر وهماً على الإطلاق للدفاع عن قضيتهم.

فى مثل تلك الظروف لم يكن من المثير للدهشة أن تتدلع -خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر- العديد من الحروب الداخلية الأوروبية - وهى حروب لم تكن لها فى معظم الأحيان أسباب أخرى سوى ترسيم أو إعادة ترسيم الحدود الوطنية. منذ ذلك الحين أصبحت الوطنية ونزعة القتال متلازميتين.

انتهى الأمر بالثورتين الفرنسية والأمريكية وبالمغامرة النابوليونية وانطلاق الحركة الرومانسية إلى تقليد تلك التيارات المختلفة بأوسمة النبالة. أضحت الأمة - سواء كانت حقيقة أو وهما (لنتذكر ديوان أوسيان لماكفرسون!) أو سواء كان الهدف هو الدفاع عن تلك التى ينتمى إليها أو التى يراد إحلال جديدة محلها - فى بداية القرن التاسع عشر، موضوع ديانة حقيقية يختلط فيها ما هو عقلانى وما هو غير عقلانى دون إمكانية إدراك الحدود التى تفصل بينهما بوضوح فى كافة الأحوال.

لم يكن فيشته (خطاب إلى الأمة الألمانية) (1807-1808) وشيلنج وهيجل والوجوه الكبرى للمثالية الألمانية، من تلك الزاوية، أقلهم حماسة، فقد أعد العديد من الشعراء والفلاسفة و«الآثاريون» وعلماء الآثار، بهذه الطريقة -عن وعى أو غير وعى- شعوباً بأكملها إلى الاندفاع فى مغامرات عسكرية مشكوك فيها.

البقية معروفة للكافة: فبعد أن نمت الوطنيات وتعددت على الرغم من تحذيرات نيتشه (ضمن آخرين) التنبؤية وهو آخر المفكرين الـ«كوزموبوليتيين»، انتهى بها الأمر بأن أثارت فى قرننا (العشرين) حربين عالميتين تتماثل -بالنسبة للقارة الأوروبية- مع انتحار جماعى. لم يكن هذا هو كل شىء.

أثبتت الثورة الأمريكية التى هى أولى الثورات المناهضة للاستعمار فى التاريخ الحديث أن الوطنية قادرة جداً على أن تورد خارج أوروبا. ولم يمنع ذلك هذه الأخيرة من أن تدخل، عبر النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى عمليات توسع استعمارية جديدة فى أفريقيا وآسيا -أدت كما هو متوقع- كرد فعل إلى الانتشار الكلى للأيديولوجيات الوطنية وكذلك للمحاولات الحربية التى تلازمها.

لا توجد وطنية واحدة اليوم غير معرضة لإغراءات من هذا النوع. لا توجد جنسية واحدة فى منأى عن وطنية تزداد خطورة منذ أن أصبحت الأسلحة النووية للدمار الشامل بعد انتهاء الحرب الباردة موضوع تبادل تجارى على مستوى الكوكب كله خرج عن أى سيطرة ممكنة.

الوطن (الأمة)، الوطنى، الوطنية

التاريخ الذى حمت فوقه لتوى يستدعى ثلاث ملحوظات على الألفى.

تخص الملحوظة الأولى السمة «الاصطناعية» لتصور الأمة.

الثانية، غموض المبدأ المعروف باسم «حق الشعوب فى تقرير مصيرها».

والثالثة: المنتجات الثانوية الأيديولوجية لمشاعر الوطنيات الحديثة - بل لعلها لكل شعور بالوطنية.

الملحوظة الأولى: يتناسب تصور «الوطنية» بالمعنى الذى يشير إليه فان جينيب مع ما يطلق عليه الانثروبولوجيون الآن «إثنية» (عرقية) أو «ثقافة». أما أنا فأفضل كلمة «ثقافة» لأنه يبدو أن لفظة «إثنية» تتضمن معنى أن أعضاء مجموعة اجتماعية واحدة تتقاسم فيما بينها بعض السمات الجينية - وهو ليس حقيقياً على الإطلاق، وهو - فى جميع الأحوال - غير قابل للإثبات قط بطريقة جادة (مهما تصور هؤلاء الذين يأملون فى العثور فى تحليلات الدم على مفتاح شفرة الصراعات الرمزية).

من وجهة النظر الانثروبولوجية إذن تعتبر الجنسيات حقائق موضوعية وتتوحد (أى تنوع ثقافاتها) أحد المعطيات التاريخية الواقعية نقطة انطلاق لا يمكن تغايرها لكل تفكير حول الإنسان بصفته حيوان «أخرج من طبيعته».

أما الأمم فهى فى المقابل ظواهر اصطناعية بحتة.

ففكرتا «الحدود الطبيعية» و«المجال الحيوى» المرتبطان بها فى كثير من الأحيان، ليس لهما سوى مضمون وهمى هو شبح للواقع، أما وجود الأمم الأكثر رسوخاً ذاته، فليس له فى نظر التاريخ ما يجعله من المعطيات التى لا مفر منها.

لا توجد أمة واحدة من تلك التى يتكون منها العالم الحالى ظلت موجودة أبداً، والأكثر احتراماً منها إذا ما قيست على زمن التطور البشرى ليست عريقة جداً. أول أسرة حاكمة صينية حاولت تشكيل كيان سياسى موحد هى أسرة شانج (القرن الثامن عشر قبل الميلاد). فرنسا لم تبدأ فى أن تصبح كياناً من هذا النوع سوى مع كلوفيس (القرن الخامس الميلادى).

ذلك لا يعنى أن صورة «الدولة-الأمة» هى صورة من صور الحضارات العليا التى تثير الإعجاب الخاص أو أنها مفيدة. بل على العكس يعنى ذلك أنه كان من الممكن الاستغناء عنها بسهولة لآلاف السنين، وباختصار أنها لا تتبع من أى ضرورة (تاريخية أو جغرافية) وإنما هى نتيجة للمصادفة البحتة.

تبدو هذه المصادفة عن خطأ أكثر «بيّنة» فى بعض الحالات عن حالات أخرى.

لنتأمل، على سبيل المثال، وضع المستعمرات الأوروبية السابقة فى أفريقيا. الأمم المستقلة التى نبتت منها حول الستينيات لا تتناسب قط (نقطة بنقطة على العموم) مع دول قديمة يكون الاستعمار قد محاهما

مؤقتاً من على الخريطة - على الرغم من التسميات المضللة التي تحملها دول «بنين» و«غانا» و«مالى» التي تبتعد حدودها الحالية تماماً عن الإمبراطوريات التاريخية التي ازدهرت تحت تلك التسميات قبل قرون. القول بأن تلك الأمم الحديثة «اصطناعية» هو ببساطة الإقرار بأنها تشكلت بصورة مصطنعة على يد السلطة الاستعمارية القديمة، ولعلنا نضيف، دون الكثير من التمييز: فبعضها (نيجيريا وجمهورية الكونجو الديمقراطية) يضم تحت الإدارة ذاتها جنسيات شديدة التباين فيما بينها لدرجة أن استمرارها في البقاء بالصورة المركزية التي شكلت بها يسوم أن استقلت، هو ضرب من ضروب المقاومة.

ومع ذلك لا يوجد ما هو استثنائي في وضع هذه الدول، كل ما فى الأمر أن وضعها أحدث من وضع الأمم الأوروبية. لأن تلك الأخيرة لها أصول تقليدية للغاية. إذ ليست بلجيكا فقط (التي تشكلت بدون أن يكون لها عناصر مسبقّة بواسطة معاهدة وقعت عام 1831) هي التي لم يكن لها لتري النور قط بل إن فرنسا ذاتها لم تكن لتوجد أبداً -على سبيل المثال- لو كانت مقاطعات بورجونيا وبريطانيا والألزاس ومجموعة المناطق الأوكسيانية الكتلونية قد نجحت عند لحظة ما فى احتواء العمليات التوسعية التي قامت بها الأسر المالكة الباريسية. أى، وباختصار، ليس هناك أمة واحدة يعتبر وجودها، فى حد ذاته، أقل «تبريراً» من جارتها.

يشهد على ذلك، بين أمور أخرى، واقع أنه يوجد اليوم إجماع عام يوحى بالتعايش فوق أرض واحدة بين أمة فلسطينية وأمة إسرائيلية - علماً بأنه قبل مائة وخمسين عاماً فقط لم يكن إنشاء هذه أو تلك وارداً على الإطلاق.

بل يوجد ما هو أكثر من ذلك: لم تعد هناك جنسية واحدة تطالب بالاستقلال السياسى - مهما كان هذا الاستقلال «اصطناعيا»- ويبدو ذلك غير مشروع.

مثال جيد على ذلك نجده فى حالة الباسك. فقضيتهم تثير منذ بضع سنوات اهتماماً متزايداً علماً بأنهم لم يعرفوا الاستقلال قط فى أى لحظة من تاريخهم وبأنهم يتمتعون اليوم (فى إسبانيا على الأقل) بنظام للتسيير الذاتى هو الأوسع فى أوروبا، وأن تقاليدهم الثقافية - بعضها أُنقِيت عليها أحياناً عراقية تثير الاحترام- معظمها «من ابتكار» علماء فى الفولكلور (هم فى كثير من الأحيان قساوسة كاثوليك) فى مرحلة حديثة (فى القرن التاسع عشر، إجمالاً) وهذا ما أثبتته بطريقة مقنعة أحد علماء الأجناس من الباسك جون جوارىستى⁴.

قد يحق للباسك من جهة أخرى أن يردوا على ذلك بالقول إن عديداً من الأمم الأوروبية أو غيرها قد فعلوا ذلك فى أزمنة مختلفة. كما أن «الخدعة» الإثنوجرافية هى أكثر الأشياء شيوعاً فى العالم.

ولن يكونوا مخطئين فى ذلك.

ألم نر (الفصل 3) فى أى إطار من المزايدة الوطنية تشكالت أسطورة «حرب الأجناس»؟ ومع ذلك لا تزال هذه الأسطورة -وقد نقلت

4. Jon Juaristi, *El linaje de Aitor: la invención de la tradición vasca*, Madrid Grupo Santillana de Ediciones, 1987, 2^e éd. (augmentée d'une préface), Madrid, Taurus, 1998.

عن قصد إلى أواسط أفريقيا على يد المبشرين البلجيكي من الكاثوليك الملكيين - تسمح حياة سكان رواندا وبوروندي اليوساء الذين يعتقدون أنه من واجبهم أن يعرفوا أنفسهم على أنهم إما توتسى أو هوتو- هذان «العرقان» غير الحقيقيين - علاوة عن أن كلاهما مقتنع تماماً أن الجنس الآخر هو عدوه اللدود.

فى هذا ما يكفى لكى نقدر كم أن فكرة «الأمة» قد تكون فى حد ذاتها إجرامية.

الملاحظة الثانية: إذا كانت كافة الأمم، دون استثناء، هى جميعاً من «المؤسسات» لا من «الطبيعة»، أليس من التناقض أن نؤكد أن للشعوب، أو بتعبير أدق، أن للجنسيات حقاً «طبيعياً» فى تقرير مصيرها ؟

ومع ذلك فإن هذا المبدأ معترف به اليوم من كافة المؤسسات الدولية. وهو نابع من إعلان الاستقلال الأمريكى (1776) وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر فى 26 أغسطس 1789 (الذى ينص فى مادته الثانية على أن أى «مقاومة الاستبداد» هو «حق طبيعى وغير قابل للنقض للإنسان») وأيضاً مقدمة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بعد التصويت عليه فى عام 1948.

المسألة المثارة هنا تتضمن وجهين.

ما هو الحق «الطبيعي» ؟

وإلى أى مدى يمتد ؟

دون الرجوع إلى التاريخ الطويل لفكرة الحق «الطبيعي» يتعين أن نقر بأن صلاحيته تقبل بكل سهولة التأكيد أكثر من التبرير؛ وهى ليست على الرغم من ذلك من المسلمات. إذا كان الإنسان، عند النظر إليه من وجهة نظر «الطبيعة»، ليس سوى حيوان، وإذا كانت إنسانية الإنسان هى بنية من بنيات الطبيعة، سيصعب علينا فى الواقع فهم ما يعنيه تعبير «حق طبيعى».

لا شك أنه يتعين التمييز بين الأشياء. لن أعيد للنقاش لا الحق الذى لا يقبل النقض الذى لكل فرد فى الدفاع عن نفسه وعن أسرته وأمواله، ولا حقه فى رفض إطاعة أمر يناقض ضميره (راجع ما قبله، فصل 7، محاجة دووركن ضد «الوضعية» القانونية). تلك «الحقوق الإنسانية الأساسية» هى كما يقول رولز «محايدة من الناحية السياسية». إنها تخط «الحد» المطلق للسيادة الداخلية للدول⁵.

أى «حق» عامة، أو بقول آخر أى حق «فى شيء» محدد لا يمكن -إلا باستثناء واحد تقريباً- أن يعترف به صورياً إلا من مؤسسة اجتماعية أو سياسية. ولا يمكن ضمانه سوى داخل سياق يفترض مسبقاً وجود الدولة. إلا أن هذا الاعتراض (الذى لم يأت له أحد ببرد مقبول)

5. John Rawls. *Le Droit des gens*. Paris. Esprit. 1996, p. 75-76.

يؤدي، ضمن أشياء أخرى، إلى النتيجة التالية: لا يمكن لأي حق خاص أن يكون «مطلقاً» أو «لا محدوداً» بما أن استمراره متوقف على «المصدر» الذي نطق به. كما أن هذا المصدر يمكنه في أي لحظة - أن ينسخه أو أن يحد من نطاق تطبيقه.

مثل هذه النتيجة كانت على العموم حاضرة في ذهن الثوار الفرنسيين، بما أن إعلان عام 1789 يذكر أيضاً في مادته الرابعة أن «ممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان» لها حدود. وأن هذه الحدود هي التي يتعين عليها السماح بضمان «لأعضاء المجتمع الآخرين بالتمتع بهذه الحقوق ذاتها».

بتعبير آخر، حتى لو أن نص إعلان 1789 يظل مبهماً عن قصد، لكي لا نقول غامضاً، فهناك بالفعل شبهة تناقض بين المادة 2 والمادة 4. تقر الأولى (من وجهة النظر التي تعيننا) بحق قطاع من الأمم في «المقاومة» - إن هو رأى أنه يقع ضحية «ظلم» واقع عليه من القطاع الآخر. القطاع الثاني - في المقابل - يعطي للقطاع الآخر حق الاعتراض على المقاومة المذكورة - إن هو رأى أن تلك المقاومة مناقضة للصالح العام (أي - في حالة إن كان يتمتع بالأغلبية - مناقضة لصالحه هو).

إننا نعاني منذ قرنين مما خلفه هذا الغموض. فمع العلم بأنه من المرجح أنه لا يوجد أي معنى في وصف حق الشعوب في تقرير مصيرها بأنه حق «طبيعي»، فلا يوجد مع ذلك أحد يفكر في التشكيك في المبدأ المذكور، لأنه أصبح الآن جزءاً من المبادئ الجوهرية العليا

التي يوجد حولها اليوم إجماع كوني. كل شيء يحدث في النهاية كما لو كنا بصدد امتداد لا يمكن تفاديه ليشمل الجنسيات، لحق ينادى به كل فرد لذاته وهو الحق في: الحرية، مضمنين أيضاً داخل تلك الحرية، حرية توقيع «عقد ترابط» مع أفراد آخرين أو أن يرفض توقيع مثل هذه «المعاهدة» (وأن «ينفصل»).

ومع ذلك وفي الوقت ذاته لا يمكن للفكرة القائلة بأنه لا يجوز لأي حق «طبيعي» في أن يكون غير محدود، أن تستخدم لتبرير الموقف القمعي الذي تتخذه معظم الدول المعاصرة. هذه الدول، إذ تتمسك بمبدأ عدم انتهاك حرمتها الخاصة لا تبدو قط مستعدة لقبول تفكيك ذاتها. إنها تفضل الحكم على التيارات التي تتمسك بهويتها والتي تواجهها بأنها «إرهابية».

مثل هذا الموقف يتسم بالخطورة. ليس فقط لأنه يكشف عن خلط قانوني، وإنما، وعلى وجه الخصوص، لأن الصراعات المادية التي تنسب فيها لا يمكن حلها عند التطبيق إلا عن طريق علاقات القوى- أي بأكثر الطرق استبدادية على الإطلاق.

وهكذا أصبح الفلسطينيون على وشك أن يعترف لهم بدولة، في حين أن الهايك لا يزالون محرومين من ذلك. وهكذا أيضاً يبدو أن ألبان كوسوفو قريبون من الوصول إلى هذا الهدف على حين الأكراد والشيشان أبعد ما يكونون في تحقيق هدفهم.

ما هو السبب في تلك المفارقات في المعاملة الدبلوماسية لصراعات متشابهة ؟

لا يوجد رد «منطقي» على هذا التساؤل.

لا يوجد سوى رد «واقعي»: لأن الجماعة الدولية التي انتهت بها الأمر إلى الاستجابة لمطالب الفلسطينيين والتي تتعاطف مع مطالب سكان كوسوفو ليست بعد على استعداد لتقبل طموحات الباسك والأكراد والشيشان.

هذه تعتبر بطبيعة الحال أسوأ إجابة ممكنة على التساؤل - بما أن آثارها لا يمكن أن تكون سوى تشجيع الشعوب التي تشعر بأنها «مقهورة» أو «غير مفهومة» إلى المثابرة (كما فعل الفلسطينيون قبلهم) في السير على درب العنف.

ما هو إذن المبدأ «المنظم» الذي يمكن أن يخرجنا من هذا المأزق - الذي يبدو، ومهما بدا ذلك غريباً، أن الفلسفة السياسية المعاصرة وقد وقفت صامته بغرابة إزاء مسألة «الأمة» لم تفكر فيه ؟

لا أرى سوى مبدأ واحد: المنح الآلي لجميع الجماعات (وإلى جميع «أجزاء» الجماعات مهما كانت صغيرة أو مهما بدت غير «قابلة للحياة») التي تطالب بذلك - لحق تقرير المصير - بما أن هذا الحق ليس سوى امتداد يشمل الجنسيات لحق الترابط أو رفض الترابط، (أي حق التوقيع أو عدم التوقيع على العقد الاجتماعي) الذي تقر به كل ديموقراطية للأفراد الذين يكونونها.

إذ يبدو لي في واقع الأمر أنه من الصعب إنكار هذين الحقيين في مجموعهما. كما أنه من الأصعب الإقرار باحدهما دون الإقرار بالآخر.

العيب فى منحهما معاً لكل «أقلية» تتقدم لطلبهما، واضح: فى هذه الساعة التى ينتصر فيها «تعدد الثقافات»، لن يمضى وقت طويل قبل أن يجد كوكبنا نفسه، الذى تفتت أصلاً إلى جزيئات عديدة، وقد انفجر وتحول إلى حفنة من دويلات صغيرة للغاية. إلا أن الميزة ليست أقل وضوحاً: لن يبقى أمام تلك الدول الضعيفة والصغيرة حل آخر سوى أن تتعاون فيما بينها (بدلاً من الدخول فى حروب) لكى تبقى على قيد الحياة. لن يكون هذا فى حد ذاته محصلة سيئة.

الملحوظة الثالثة: أدت الوطنية فى قرننا (العشرين) أكثر من أى حقبة تاريخية أخرى إلى تجاوزات مأساوية.

تخطر ببالي بطبيعة الحال تلك الحركات السياسية التى ضمنت برنامجها صراحة أهدافاً إجرامية (تدمير شعب آخر) وهى أهداف «تبررها» معتقدات مضللة - وعلى سبيل المثال النظرية التى ترى أنه لكى ينتمى المرء إلى جنسية ما، أو لكى يكون له الحق فى الحياة وسطها، يتعين عليه أن يمتلك (بالميلاد) السمات «الإثنية» (أى: البيولوجية) التى تتوهم تلك الجنسية أنها تمتلكها. إنها نظرية «طبيعية» استخدمت - فى صور متباينة - كعذر أيديولوجى للثلاث إبادات لجنس بشرى فى ذلك القرن - دون أن نذكر الهدف الذى يسعى إليه البعض (الصرب) فى ارتكاب غيرها (فى البوسنة، أمس الأول، فى الكوسوفو، أمس، وفى الجبل الأسود، غداً).

إذا كانت تلك الأعمال قد تم التنديد بها (بصورة ضعيفة للغاية) من المجتمع الدولي، وإذا كانت «الجرائم ضد البشرية» قد قوبلت - منذ محاكمات نورمبرج (1945) بقمع جنائي، فإن الأيديولوجيا التي تجعل اليوم مثل الأمس، مثل تلك الجرائم ممكنة الحدوث لم تقابل هي بعند بالإدانة المتشددة الضرورية.

لاشك أن المظاهرات العامة العنصرية والمناهضة للسامية تقابل في بعض الحالات وفي بعض الأحيان بمعاينة القانون لها، إلا أن الخطاب «الطبيعي» أو «التعضي»* أو «البيولوجي» الذي تضرب مناهضة السامية والعنصرية بجذورها فيه يظل قانونيا. مهما قدم علماء الأحياء الإثباتات المدعمة بالبراهين على الخطأ المطلق للفكرة القائلة بأن جنسية ما يمكن تعريفها بسمات جينية محددة فإن الفكرة المذكورة تستمر مع ذلك في أن تحوم وسط جزء من الرأي العام - مما يسمح لها - على فترات منتظمة - بأن تعود إلى الظهور على يد علماء مزورين أو رجال سياسة متلهفين للدعاية عن أنفسهم.

إلا أن تلك الفكرة يصعب فيما يبدو فصلها عن الوطنية ذاتها. فالواقع أن أي شعور بالوطنية يقوم كما رأينا على الرغبة في إيصال الجنسية من حالة «الواقع» إلى حالة «القيمة». ولكن إذا كانت الجنسية بصفتها «واقعا» لا تفترض بالضرورة كره الأجنبي (وقد تقبل إمكانية اختلاط الأجناس) إلا أن الموقف ينقلب إلى عكسه عندما تصبح الجنسية

* من organicisme مذهب التعضي (أي أن الحياة نتيجة لتكوين العضوي) المترح.

«قيمة» أو «معياري»: فباسم المعيار يتم إقصاء الأجنبي في كثير من الأحيان، كما يحرم التهجين.

في هذه اللحظة بالذات تعود الحجج البيولوجية الباطلة إلى الظهور: وليس هذا بالصدفة وإنما لأن اللجوء إليها مفر في سبيل تبرير الأساس «الموضوعي» للمعيار، إلى حجج مأخوذة عن مرجعية الواقع «البيولوجي» للإنسان، أي إلى «طبيعته» (مهما كان معنى ذلك: أسطورة «الجنس» الأري أو «الجنس» الصربي).

الانحراف العنصري لبعض التيارات الوطنية الحديثة لا يمكن أن تكون إذن مجرد «حوادث مؤسفة». ضرورة حدوث مثل ذلك الانحراف مدون في أي نوع من أنواع الوطنية. أي عالم لغوي يعرف أن كلمتي «طبيعة» «nature» و «أمة» «nation» بالفرنسية لهما جذر سيمنتي واحد - هو جذر الفعل: naître (يولد). والمؤرخ من جانبه يستطيع أن يرقب ذلك الانحراف في أقدم الصور المعروفة للوطنية الأوروبية وهي التي بزغت في المدن الإغريقية القديمة.

فلم يكن الأثينيون (الذين نقدم لهم بسهولة هدية الإقرار بأنهم اخترعوا الديمقراطية) يتشككون في «الميتويكوس»^{**} والنساء فقط

* من السبعانية - عم الماعى (راجع قاموس مفردات الفسفة لدكتور عبد الرحمن بدوي وآخرين، اعلى الأعلى لفسون والأداب والعمرم الإحنماعية، القاهرة، 1964). (المترجم).

** معبر كان بفسقة الإغريق على الأحاب المفسمين في مذهبهم من غير المعبر وكان هم وضع حاص هم. وهذا المعبر تمون معى فمفبرى في السعة الفرسية الحديثة وبسخدمه المؤلف هنا معناه الإغريقى كما أشار سالت في من الكتاب ص 196 (المترجم).

ويخضعون دون تردد الأجانب للعبودية ويعتبرون أن «البرابرة» من الحيوانات، وإنما كانوا لا يخفون كذلك احتقارهم (ولكن بصورة أقل عنفاً) لبقية الإغريق. وفي جميع الأحوال كان رجوعهم إلى «الطبيعة» (*physis*) هو الذى يؤسس عليه اقتناعهم بأن مجموعتهم الاجتماعية قد أنتجت «جنساً» من الرجال الأكثر إثارة للإعجاب - الوحيد الذى يمكن أن يقال عنه أنه يبلور، فى أسمى درجة من درجات الكمال، جوهر «الرجل».

أعلم تماماً أن الشعوب الحديثة هى التى تولت بعد ذلك بعدة قرون مهمة دفع تلك «العنصرية» (أو هذه «العنصرية الأصلية») النظرية حتى نتائجها العملية الأكثر راديكالية.

لكن، كما حاولت إثباته فى مكان آخر⁶، يتعين أن نبحث عن المبادئ الأساسية التى استخدمت فيما بعد لتبرير تلك النتائج، فى وطنية المدن الإغريقية وفيما زينت به من رداء عقلانى كاذب. يتعين البحث فى هذه «البدعة» (بالمعنى الإنجليزى لكلمة *forgery* تزيف) التى هى الوطنية، عن الأصول الأولى لذلك «الاختراع» الآخر الذى هو العنصرية.

أمة، (وطن)، وطنى، وطنية: الضرر الذى تسببت فيه هذه الكلمات يصعب قياسه.

6. Christian Delacampagne, *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983, en particulier les chapitres 9, 13, 14 et 15.

هل يوجد علاج لهذا المرض ؟

هل يوجد لهذا التجدد الذى لا نهاية له للأيديولوجيات الوطنية التى نراها تتوالى أمامنا فى كل أنحاء العالم منذ انتهاء الحرب الباردة، وسئلنا سياسية مناهضة له ؟

لاشك فى هذا. إلا أن المبادرة هنا قد لا تأتى من الشعوب، إذ يتعين فى هذه الحالة أن تصدر عن الدولة ذاتها.

يتعين على الدول- الأمم التى يتشكل منها العالم المعاصر أن تدرك أنه من مصلحتها أن تعمل من أجل السلام. أى أن تعمل هى نفسها على «تخطى» الدولة- الأمة.

لقد بدؤوا بالفعل عمل ذلك وقد حدث جزئياً بتحريك منهم، مضطرين لذلك ومجبرين - مفتحين برضاؤهم أو بدونه، ما سيكون دون شك أهم مشروع فى القرن القادم (الواحد والعشرين) أو الألفية القادمة.

ما بعد الدولة - الأمة

هل سيحدث «تخطي» الدولة-الأمة ؟

قد يبدو التعبير منظومة هذا- ضربا من «التمنيات الخيالية».

مع ذلك يكفي أن نتأمل عالمنا الذى نعيش فيه لنذكر أن الهوية التى كانت تفصل بين هذه «الأمنية» والواقع اخذة باستمرار فى الانكماش.

عقيدة السيادة «المطلقة» للدولة-الأمة تتراجع بالفعل فى كافة الأنحاء.

فمن جهة، يعاد النظر فيها عن طريق ضواهر موضوعية ولا سيطرة عليها مثل «عولمة» الاقتصاد والتجارة والأسواق المالية وتزايد موجات الهجرة بين القارات الخمس، والتنمية التى لم يسبق لها مثيل فى وسائل الاتصال السمعية والبصرية (التلفزيون بالأقمار الصناعية) أو المعلوماتية («طرق المعلومات السريعة») - ولا ننسى أيضاً الأعمال

متزايدة الجسارة لـ «المافيات» الدولية المتخصصة فى المخدرات والدعارة وتجارة الأسلحة والإرهاب ومختلف أنواع الجريمة.

لحسن الحظ أن عقيدة الدولة-الأمة يعاد النظر فيها أيضاً بطريقة بناءة أفضل بواسطة جهود واعية لبعض الدول، وهى جهود تتم بهدف إقامة «نظام دولى جديد» قانونى وسياسى قادر -ضمن أمور أخرى- على الحد من الدمار الذى تتسبب فيه الحروب.

ما تغير فى تاريخنا المعاصر

يظهر تاريخ العقود الخمسة الأخيرة أن من وجهة النظر تلك كان للحرب العالمية الثانية أثر إيجابى واحد على الأقل، وهو: حمل الديموقراطيات على أن تعى ضرورة إقامة بنى فوق-وطنية لغايات وقائية لمنع العودة إلى البربرية.

أول ما سيفكر فيه الجميع هنا هو منظمة الأمم المتحدة التى تأسست عام 1945 وفى دورها كـ «وسيط» دبلوماسى وفى مجهوداتها التى تستحق الثناء فى معاقبة جرائم الحرب على المستوى الدولى وكذلك الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة البشرية (معاهدة 1948) وأيضاً بعض قراراتها «التاريخية» مثل القرار 688 لشهر أبريل 1991، الذى أقرت الأمم المتحدة لنفسها بحق التدخل «فى حالة حدوث تهديد للأمن الدولى» (وهو للخطوط العامة الأولى «لحق التدخل»).

يتعين ألا ننسى، فى مجال أفكار مجاورة لتلك، ذكر الاتحاد الأوروبي الذى يعتبر دون شك أكثر الكيانات الفوق -وطنية كقاعدة- الوحيد على العموم الذى ضمن حتى الآن سلاماً كاملاً بين أعضائه. لم تبدأ إدارته الصعبة حقيقة - وهى التى كانت تبدو بالكاد ممكنة التصور أثناء مؤتمر لاهاي الأوروبي (1948)، سوى مع توقيع معاهدة روما (1957). وهو لا يزال بعيداً عن الاكتمال. أما أوروبا السياسية فسينتهى بها الحال، فى أحد الأيام، إلى السير وراء أوروبا الاقتصادية. ويتعين علينا أن نبتهج لذلك - حتى لو كان من المؤسف أن الإرادة السياسية الكاملة لم تكن منذ البداية أكبر من هذا وأن التطور اليوم لا يزال على هذه الدرجة من البطء بسبب - ولو جزئياً - عدم فهم بعض الآراء العامة (فى فرنسا على وجه الخصوص)¹.

أما التاريخ الأكثر حداثة، أى تاريخ العقد الأخير، فهو يكشف عن التقاء ثلاثة توجهات مثيرة للإعجاب.

التوجه الأول هو: مولد أول مشاورات دولية فى المجالات الجوهرية مثل مكافحة دعارة الأطفال وتجارة المخدرات وحماية البيئة والتخلص من بعض أنواع الأسلحة (الأسلحة الكيميائية والبكتريولوجية والألغام «المضادة للأفراد» إلخ.).

1 عن معنى اسمى والسامى لسان الأوروبي، راجع:

Maurice Faure et Christian Delacampagne, *D'une République à l'autre. Entretiens sur l'histoire et sur la politique*, Paris, Plon, 1999, chap. 2 et 3

التوجه الثانى: بداية الاعتراف - وإن كان يجرى على استحياء إلا أنه مشجع - بما سيطلق عليه فى يوم من الأيام (نأمل ذلك) اسم «واجب التدخل» أى واجب المجموعة الدولية فى التدخل - وفى الوقت ذاته - سياسياً وعسكرياً (وليس فقط على المستوى «الإنسانى» المحض الذى ثبت أنه غير مجد ويعيبه أيضاً أسلوب النفاق) فى الشئون «الداخلية» للدولة التى قد تعتدى على (جزء من) سكانها ذاتهم أو التى قد تصبح، لسبب أو لآخر - قادرة على ضمان أمن سكانها.

إشكالية «التدخل» تلك، مثلها مثل إدانة الـ *rogue States* («دول الشر») من جانب دبلوماسية واشنطن، لا تفعل فى واقع الأمر - لنسجل ذلك بالمرّة - سوى أنها تعيد إلى الساحة نظرية قديمة للغاية فى الفلسفة السياسية، إذ نجدها عند توماس الإكويني وبعض المفكرين فى القرون الوسطى وهو موضوع «الحرب العادلة» - وهى التى خصص لها مايكل فالزر فى عام 1977، كتاباً عظيم الأهمية: «حروب عادلة وغير عادلة»، استلهمه من مقاومة الشعب الفيتنامى للعدوان الأمريكى².

وأخيراً التوجه الثالث: استيقاظ اهتمام «قمعى» كامل ضد «مجرمى الدولة»، وهو الاهتمام الذى لم يثر سوى مرة واحدة قبل الآن عندما أقيمت محاكمة نورمبرج (1945).

2. بعض غرو فيتنام لكامبوديا الذى استهدف الإطاحة بـ «جيمس الحمر». وغرو فيتنامياً لأوسيد للإطاحة بالديكتاتورية الدموية لعبدى أمين يدوان فى مئتين جديس للحرب «لعادلة». وهما المثلان المذكوران فى حوار أخيرته معه مزجراً المسجلة لـ «موند شارب» 10 مايو 1999.

من المؤكد أن فكرتي «الجريمة ضد الإنسانية» و«الإبادة البشرية» لا تزالان غير واضحتين للجميع. ولذا يتعين على القانون أن يتم بعمل موسع في هذا المجال من أجل إعادة صياغة ستأخذ بعض الوقت. هذا دون أن نتحدث عن واقع أنه عندما تكتمل النظرية سيبقى علينا أن نحررها إلى الممارسة الواقعية.

على الرغم من هذه العوائق البينة فلقد شاهدنا مع ذلك الرغبة الدولية في معاقبة جرائم الصرب في البوسنة تفرض نفسها، وكذلك معاقبة المسؤولين عن الإبادة البشرية للتوتسي في رواندا - بل رأينا كذلك عودة إلى الجرائم الأقدم للخمير الحمر في كمبوديا ولبنوشيه في شيلي.

لا شك أننا في أغلب الأحوال بصدد نيات طيبة يخشى ألا تؤدي قط إلى نتائج ملموسة. ومع ذلك فإن العملية الدبلوماسية المؤدية إلى تأسيس المحكمة الجنائية الدولية ذات النية الكونية في ملاحقة الجرائم التي من ذلك النوع قد عادت إلى الوجود والحركة مرة أخرى.

العملية المذكورة كانت قد انطلقت في نوفمبر 1947 عندما أسست الأمم المتحدة لجنة للقانون الدولي مكلفة بدراسة مثل هذا المشروع ولكنها تجمدت فوراً بعد ذلك بسبب الحرب الباردة.

ولما وضعت الحرب أوزارها عادت العملية من جديد إلى سيرتها الأولى في يوليو 1998 في مؤتمر روما، وحتى لو كانت الاتفاقية المبدئية التي انتهى إليها المؤتمر لم توقع سوى من مائة وعشرين بلداً (ليس من

بينها الولايات المتحدة ولا الصين) فإن هذه الاتفاقية تمثل دون جدال خطوة فى الطريق الصحيح.

لم تعد الدولة الأمة إذن منذ نصف قرن على الأقل على «سيادتها» التى كانت تعتقد أنها تتمتع بها فى زمن هوبز. هنا وهناك وطبقاً للظروف الفوضوية وعلى الرغم من العديد من المعارضات بدأ «سلطانها المطلق» يهاجم على طول الخط - على أرض الواقع وقانوناً.

سبق أن أكدت على أن الفلسفة هى أبعد من أن تكون قد قامت بكل ما فى استطاعتها لكى توجه وترافق وتدعم مثل هذا التطور - الذى يتفق العديد من الفلاسفة المعاصرين فى البلاد الديمقراطية على الإقرار بسمته المفيدة. تبدو مسألة «الأمة» موضوعاً من المواضيع التى تبغض الفلسفة الخوض فيها. وهى تبدو كما لو أنها تعتبرها نوعاً من «الهوة السوداء».

قد يكون من المفيد إذن، لكى ننتزع الفلاسفة من صمتهم المطبق أن نذكر أن الدولة - الأمة ليست بالمعنى الصحيح جديدة كما تبدو.

سبق أن أشرت بصورة عابرة إلى موقف نيتشه عن هذا الموضوع.

حتى لو كان الفكر السياسى لصاحب زاراتوسترا غير صاف دائماً فإن هناك شيئاً أكيداً: فعندما يشجب نيتشه بقوة «الروح الألمانية» (التى تمثل موسيقى وعلى وجه الخصوص أيديولوجية فاجنر الفلسفية-الجمالية فى نظره تجسيدها الأكثر إثارة للمقت) فهو يعنى بدون أى شبهة

خطأ، خليط الروح الحربية والوطنية والعنصرية ومناهضة السامية التي ميزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، إمبريالية الرايخ.

من المرجح أنه لم يكن هناك أى حل بديل حاضراً في ذهن نيتشه.

إلا أن طريقته في استخدام تعبير «بولندي» (أو أحياناً: «أوروبي») عوضاً عن كلمة ألماني، وطريقة اختياره لبيزيه مقابل فاجنر، والطاقة التي بذلها لكي يعيش في سويسرا وفي فرنسا وإيطاليا، مفضلاً إياها عن وطنه، تثبت تماماً أنه كان يصبو إلى أن يصبح من مواطني جماعة سياسية تكون مبنية على بعض الاختيارات «الثقافية» أكثر من كونها قائمة على تصورات اختزالية لـ«شعب» أو «أمة».

قد نذهب إلى أبعد من ذلك. دون الرجوع إلى «كوزموبوليتية» الرواقيين القدماء الذين يدخلون في سياق تاريخي مختلف تماماً عما يبدو لي من المناسب أن نفعل مثلما فعل مؤخراً جاك ديريدا ويورجن هابرماس³. فنعيد قراءة فيلسوف لم نتعود التفكير فيه عندما نفكر في نقد الوطنية وهو: إيمانويل كانط.

3. كتب ديريدا التي تنادى إلى دهي مذكوره - فيما بعد (الطامن رقم 18) وبين الموضوع الحديث لها برامس عن آخر نسخة لكاتب أدكر هذا المصنوع من 2 إلى 6 في
L'Intégration républicaine (1996), trad. fr., Paris, Fayard, 1998

ومقالة

«Du droit des peuples au droit des citoyens du monde?», publié dans *Die Zeit* le 29 avril 1999, et traduit en français dans *Le Monde des Débats* de juin 1999 (n° 4, p. 8-9).

وهو مقال يؤيد مع بعض التحفظ اندحر العسكري خيف الأضطفي في يوعوسلاميا السابقة.

وعلى وجه التحديد كانط «الأخير» الذى شعر بعد كتابة كتبه الثلاثة فى «النقد» بضرورة «اختتام عمله بإعطائه كنوع من «التويج» فلسفة «سياسية»، وهى فلسفة كان تحقيقها سيختلط - بطريقة مقاربة على قضية التاريخ، الفعل ذاتها.

عقد اجتماعى على المستوى الكوكبى

هذه الفلسفة السياسية التى ظهرت متأخرة - والمعروضة فى عدة كتيبات - فكرة تاريخ كونى من وجهة نظر كوزموبوليتيك (1784) وعلى وجه الخصوص: نحو سلام دائم (1795) موجودة أيضاً فى شكل ملخص فى الأربعين صفحة الأخيرة من مذهب القانون⁴ أى فى الجزء الثانى من ذلك العمل المسمى «القانون العام».

هذه الصفحات الأربعون، المكتوبة بأسلوب ركيك ولغة غير قويدة فى بعض الأحيان، وهى صعبة الإدراك، يجرى إهمالها فى كثير من الأحيان - وخاصة أن الكتاب الذى يتضمنها لا يتمتع بسمعة جيدة وقد انتقده هيجل فى مبادئ فلسفة القانون كما انتقده معظم رجال القانون المحترفين.

4. نشر للمرة الأولى فى الأيام الأخيرة من عام 1796 أو فى أوائل 1797. وأصبح مذهب القانون اعتباراً من 1797 اخذ الأول من متابعيه اسم كتابات انتقديه وأدى لعل اخذ انتاق عنوان مذهب تخصصه. إلا أن مقدمته العامة كانت قد ظهرت فى ذلك كمر فى 1785 بعنوان أسس متابعيه اسم كتابات انتقديه.

علامة على أن يوتوبيا «السلام الدائم» التي استعارها كانط من «المسيحي» برناردان دو سان بيير (الذى ألف في عام 1713 مشروعا للسلام الدائم، والذي استهزأ به لايبنتز على الفور). ظلت تبدو للأعين عبر قرنين من الزمان كأنها حلم أجوف. وهو حلم لم يعمل فشل عصابة الأمم فيما بين الحربين العالميتين والأداء المحدود لمنظمة الأمم المتحدة منذ عام 1945، على الإضافة إلى مصداقيته.

على الرغم من هذا السياق غير المواتى تستحق فلسفة كانط السياسية في رأى أن نهتم بها.

يؤيد كانط نظرية القانون الطبيعي والذى كان عليه أن يقوم بتدريسه لأكثر من اثنتى عشرة مرة فى إطار محاضراته بجامعة كونيجسبرج كما كان من مؤيدى الفكرة القائلة بأنه من المناسب «إخضاع» العلاقات بين الأمم لـ«القيم الأخلاقية» وخاصة فى حالة الحرب. وهو يدخل إذن فى زمرة جروسويس وبوفاندورف - وهو يعمل فى الوقت ذاته على انتزاع تصوراتهما من التجريبية التى يتميز بها العمل القانونى، لكى يضيف عليها تبريراً حقيقياً عقلياً قَبِيلاً.

فى إيجاز، كانط مفكر من مفكرى العقد الاجتماعى. إلا أن تشابهه مع روسو يتوقف عند هذا الحد (وروسو من جانبه كان يرفض بشدة «ملكية» جروسويس).

الواقع أنه على عكس ما يشاع أحياناً (على ضوء متسرع لواقع أن روسو كان من «رواد» الثورة الفرنسية وكانط كان من المعجبين بها) توجد نقطتان جوهريتان تفصلان كانط عن روسو.

على خلاف روسو لا يعتقد كانط أن الإنسان طيب بطبيعته.

كما أنه لا يؤمن بأنه يتعين على «الشعب» و«الوالى» أن يختلطاً فى الوضع السياسى.

مثل معظم المفكرين السياسيين الكبار منذ ثوسيديدس (وروسو يعتبر، من وجهة النظر تلك، استثناءً) ينطلق كانط من الفكرة القائلة بأن الإنسان «بطبيعته» سيئ. أو أنه على العموم، قادر على الشر.

وهو يستنتج أيضاً (مثل هيوم) أن الصورة الأولى للجماعة السياسية والدولة بالتالى لم يكن لها أن تنشأ تاريخياً إلا من العنف، لا من عقد تم قبوله بحرية.

كما أنه يستنتج أيضاً أنه يتعين على الدولة اليوم - كما كان الحال بالأمس - أن تتخذ - بالنسبة لرعاياها - موقفاً «مسيطراً» موقفاً «تحكماً». إذ يقول كانط «الإنسان حيوان يحتاج، ما أن عاش وسط أفراد آخرين من نوعه - لسيده⁵». «سيد» ليربيه بالطبع (يقف على تكوينه وتعليمه) ولكنه أيضاً «سيد» لمعاقبته كلما أساء استخدام حريته ليعمل الشر.

5. «Idée d'un histoire universelle au point de vue cosmopolitique». Dans Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1990, p. 77. تأكيد على انعدام من كانط.

ولكن إذا كانت الدول الأولى «قمعية» فى الأساس، وذلك لأجل خير الإنسان، فإن الوضع قد تطور عبر التاريخ. وقد تم هذا التطور فى مجمله فى اتجاه التقدم - أى نحو الحرية. ليس من الضرورى أن نفترض أن الإنسان أراد (عن وعى منه) هذا التقدم. بل إنه من السذاجة اعتقاد ذلك. تكفى مراقبة تلك الخاصية الجوهرية للجنس البشرى التى يسميها كانط «تأنسة الأنيس»⁶.

ماذا يعنى ذلك؟ يلاحظ كانط أن الإنسان يشغله باستمرار دافع مزدوج، فهو يميل من جهة إلى رغبة إدارة كل شىء بطريقته مما يدفعه إلى الاصطدام بنظرانه، وهو لا يستطيع من جهة أخرى أن يستغنى عن صحبتهم. هذا «المزاج الذى لا يقبل التوفيق إلا قليلاً»⁷ الذى هو نوع من «مخادعات العقل» قبل الكلمة، الذى يودى به إلى قبول «وضع مجتمعى» (يرأوه سراً أمل الاستفادة منه حتى يتخطى مقاومات الآخرين) وهو وضع مجتمعى يشجع بدوره تنمية الثقافة. وفى النهاية التحسين «الموضوعى» للنظام السياسى.

المرحلة الأولى على طريق هذا التقدم تنشأ من اللحظة التى تحل فيها دولة القانون النابعة من «عقد اجتماعى» أصيل محل الدولة الأولى القائمة على العنف أو، كما يقول كانط، على «اتفاق انتزع بطريقة مرضية»⁸.

6. *Ibid.*, p. 74.

7. *Ibid.*, p. 75.

8. التأكيد على التعبير من كانط.

ما هي الصورة التي يمكن أن تتخذها مثل هذه الدولة؛ حتى ندرك الفكرة التي كونها الفيلسوف الألماني يتعين أن نتذكر تمييزه بين «صورة السيطرة» (*forma imperii*) المرتبطة بعدد الأشخاص الذين يمسون في أيديهم داخل مجتمع معين بسلطة الدولة، و«صورة الحكم» (*forma regiminis*) أي الطريقة -مهما كانت هذه الطريقة- التي يمارس بها المسيطر (أو المسيطرون) هذه السلطة.

توجد ثلاث «صور للسيطرة» - الملكية أو «أوتوقراطية» و«أرستوقراطية» والديموقراطية و«صورتان للحكم» - «جمهورية» و«استبدادية».

«صورة الحكم» الجمهورية هي التي تقوم على مبدأ الفصل بين السلطتين التنفيذية والتشريعية، أما الاستبدادية فهي التي تنتهك هذا المبدأ⁹.

نسجل في هذا الشأن شيئين: أولاً، أن الديموقراطية (والتعبير، داخل السياق، يشير إلى الديموقراطية «المباشرة» عند الإغريق) هي بالضرورة عند كانت، «استبدادية» بما أن جمعية المواطنين عندهم تعتبر في الوقت ذاته وكالة عن التشريعي والتنفيذي. ثم إن «أفضل» النظم

9. راجع على سبيل المثال:

Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1991, p. 86-87, et *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971, § 51-52.

وهو الذى يضمن دولة القانون، يظل بالنسبة له «الملكية الجمهورية» ومن هذا يتضح جلياً حدود التزامه «الثورى».

هل الدولة - الأمة، وقد أصبحت دولة القانون، هى هدف فى حد ذاتها؟

كلا بأى حال من الأحوال، إذ ما دام العالم يظل منقسماً فى دول منفصلة، سواء كانت دول «قانون» أم لا، ستظل تلك الدول فيما بينها فى «حالة الطبيعة»، تماماً كما كان حال البشر قبل ابتداء الدولة.

إلا أن الدول فى «حالة الطبيعة» لا تتوقف مثلما كان حال البشر، عن الحرب فيما بينها - والحرب هى بتعريفها ذاتها أسوأ الشرور - ويكفى على العموم، حسماً يؤكد كانط، أن نسال «الفكر العملى أخلاقياً» حتى نسمع «اعتراضه الذى لا يقاوم»: «يتحتم عدد قيام أى حرب»¹⁰.

من هنا نشأت، بالنسبة للدولة القائمة حالياً، ضرورة العبور إلى مرحلة ثانية، أى إقامة علاقات سلمية فيما بينها - أى علاقات قانونية- تستهدف إحلالها محل علاقات القوة البحتة.

ما هى «المعجزة» التى يمكن أن توصلها إلى ذلك ؟

هنا أيضاً يحدث ذلك بفضل عمل من أعمال العناية المتمثلة فى «حيلة من حيل الفكر» التى يسميها كانط «الفكر التجارى»¹¹. فلما كان

10. Emmanuel Kant, *Doctrine du droit*, op. cit., p. 237.

11. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle*, op. cit., p. 107.

حب الربح هو على ما هو عليه، فسينتهى الأمر بدول تهتم بمصالحها الخاصة بأن تعي أن السلام وحده، وليست الحرب، هي المواتية لتنمية التبادلات التجارية لصالح الأطراف فيما بينها.

يبقى أن نعرف مضمون هذا العقد الاجتماعي الجديد -على المستوى الكوكبي- الذي ستوقعه الدول فيما بينها في يوم من الأيام. لأن الجزء الثاني من كتاب نحو سلام دائم يسعى لصياغته في صياغة متماسكة فهو يعتبر أكثر النصوص توضيحاً للأمر. لاشك أنه نص غير كامل بما أنه لا يناقش واقعة أن الموقعين على العقد ستكون الدول القائمة الآن -كما لو أن الحدود «التاريخية» تتمتع بقيمة أخلاقية وكما لو أنه ليس في مقدور أحد تصور وحدة سياسية أساسية أخرى غير «الأمة»¹². إلا أنه يظل نصاً ريادياً على الرغم من كل شيء بما أنه يضع الخطوط الأولية «لمسودة» أولى المواد الثلاث التي يجب -في رأي كانب- أن تشكل لب العقد.

أول مادة من هذه المواد الثلاث تنص على أنه لكي يكون مثل هذا العقد ممكناً يتعين أن يكون التشكيل الداخلي لجميع الموقعين عليه قد تحول مسبقاً إلى «جمهورية» بالمعنى الذي سبق تحديده.

12. راجع من أجل نقاش حول هذه المسعوة الداخلية لفكرة «العقد الاجتماعي» دافيد. ما أن يزعم على أنه يتضمن المستوى الدولي -وهي المسعوة التي لا بد من حلها محددًا. راجع التعبير المتشبه بالإعجاب لستاسي هوفمان والذي تضمنه كتاب:

John Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996, p. 97-129.

المادة الثانية تحدد الصورة التي ستتخذها جماعة الدول. وبما أن فرض وجود «دولة عالمية» واحدة يعتبر غير واقعي سوى بالقدر اليسير بالإضافة إلى كونه غير مرغوب فيه كثيراً (كيف تحكم مثل هذه الدولة؟) الشكل الأفضل، في رأى كانط، هو «الحلف»، أو «المؤتمر» أو «اتحاد فيدرالى» لدول حرة تحتفظ كل منها بحق الانسحاب فى أى وقت.

يترتب على ذلك (كما يوضح ذلك من جانبه الفصل 61 من كتاب عقيدة الحق) أن فكرة «السلام الدائم» هى «فكرة تنظيمية» - باختصار هى «فكرة غير قابلة للتطبيق».

لكن إذا لم يكن من الممكن أن نأمل فى اختفاء الدول ولا النزاعات التى تقوم بين الدول فمن الممكن تماماً على الجانب الآخر أن نجعل الدول تصفى النزاعات عن طرق التحكم القانونى وليس عن طريق الحروب: سيعتبر ذلك تقدماً حاسماً.

المادة الثالثة، فى النهاية وهى الأكثر «إبداعاً» تدعونا إلى السنزول إلى شاطئ «قارة» لم تستكشف إلا نادراً فى القانون.

هى قارة نشعر بالفعل أن كانط يعتقد أنه - مع مواطنه فيشته¹³ وفى نفس الوقت - أحد الرواد الذين يجوبون أرجاءها لأول مرة.

13. أدركها أن أسس الحق العسمى مُقَنَّاة لدى عقيدة العموم (فيشته ظهرت و حرنيس (مبارس 1796 و سيمير 1797) مترجمة مع كتاب كانط عقيدة الحق. عمل مقارنة بين التعبير مستكون حتى درجة عالية جداً من إثارة الاهتمام. فيشته (على الرأى من موافقه الرجعية انصاره) ليس أقل حسارة من كانط. فهو يرى المستقل النبامى كوكما و صورة «كونفيدرالية» من الأمم، ويحدد مدافسة وفسوة الشروط التى يتعين الإقرار لها - «حق أنواطى العاالى العادى» بشكل واضح وعلى وجه الخصوص من لا حسه ضم. وللاختين الساميين (الرجع المذكور، أسحق الثاني، الفصل 22).

نحو حق كوزموبوليتيكي

الواقع أن هذا البند الثالث لم يعد يخص مسألة علاقات المواطنين فيما بينهم داخل دولة بعينها (مجال «الحق السياسى») ولا مسألة علاقات الدول فيما بينها (مجال «حق الناس» - *jus gentium* - أو القانون الدولي).

إنه يخص مسألة العلاقات بين كل دولة ومواطنى الدول الأخرى - مجال يطلق عليه كانط تعبيراً ذا أصل رواقى - «حق كونسى سياسى (كوزموبوليتيكي)» (بالألمانية *Weltbürgerrecht* حرفياً: «حق مواطن عالمى عادى»).

ما الذى نقوله هذه المادة الثالثة ؟

بما أن الأرض كروية، فهى ذات مساحة محدودة.

إن البشر مجتمعين هم ملاك هذه المساحة المتواضعة.

وعلينهم إذن أن يتعلموا أن يقيموا فيما بينهم، مهما كانت قطعة الأرض الموجودين عليها، علاقات «تجارة» سلمية - وتؤخذ كلمة «تجارة» هذه المرة بمعناها القديم أى «عشرة متبادلة» بل و«أليفة» وليس حصراً بمعناها الاقتصادى.

توجد حالتان محسوستان توضحان كلام كانط.

الأولى هى الوضع «الاستعمارى».

عندما يدخل ممثلو أحد الشعوب دون وعى منهم - بالضرورة- أراضي يعيش عليها شعب آخر يتعين عليهم الامتناع عن أى أعمال عنف إزاء ذلك الشعب، وإن هم أرادوا الإقامة فى هذا البلد الجديد يتعين عليهم التفاوض على شروط تلك الإقامة طبقاً لعقد محدد مع السكان الأول.

نرى أن كانط (و هو الذى أذنب فى نصوص أخرى بأن صرح بتصريحات عنصرية مفضوحة إزاء شعوب غير أوروبية) قد وقف هنا فى صدارة الكفاح المناهض للاستعمار .

كما أن موقفه فيما يخص الحالة الأخرى التى قد يطلب فيها «بعض المهاجرين» الإقامة على أرض دولة ليست فى الأصل أرضهم، ليس أقل صلابة من موقفه من الأولى.

يقول إن مثل هؤلاء «المهجرين» يتمتعون بـ«حق الضيافة» - أى يتمتعون لدى وصولهم على أرض تابعة لدولة أخرى، بحق «عند معاملتهم على أنهم أعداء». ويبين كانط أن «حق الزيارة» هذا يجب أن يعترف به «لكافة الرجال [...] طبقاً لحق الامتلاك المشترك لمساحة الأرض التى لا يستطيعون -بسبب كونها كروية- أن ينفرقوا إلى ما لا نهاية وإنما يتعين عليهم فى النهاية أن يتحملوا وجودهم الواحد بجانب الآخر»، دون أن يتمكن أحد من الادعاء بأن لديه -أكثر من آخر- حقاً خاصاً فى احتلال هذا المكان أو ذاك¹⁴.

14. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle*, op. cit., p. 94

أرى أن هذا النص يستحق أن توضع صورة منه في كافة مطارات العالم عند مدخل تلك المساحات اللاقانونية المتمثلة في «مناطق الانتظار» التي يتكدس فيها - تحت أنظار رجال شرطة حقودين، «طالبو حق اللجوء» الذين يحرمون حتى من إمكانية الاستحمام. يوجد ما هو أكثر من ذلك.

يصوغ كانط عبر بضع الصفحات تلك، المخصصة لـ«الحق الكوني/السياسي» (كوزموبوليتيكي) ملحوظتين عرضيتين، كلتاهما لها أهميتها.

الملحوظة الأولى تحض على إمكانية تحويل «حق الزيارة» للخارج إلى «حق إقامة» - وهي إمكانية يجب أن تظل مفتوحة دائماً، حتى إذا كان «حق الإقامة»، بما أنه لا يمنح «الياً» يتطلب منحه في كل مرة إبرام عقد محدد بين القادم الجديد و«داره» المتبناه حديثاً¹⁵.

الملحوظة الأخرى: يقول كانط إن أفضل برهان على أن فكرة «الحق الكوزموبوليتيكي الكوني السياسي» لا تتبع من تيار «إحساني (محب للبشر)» ولا من «ضرب من التمثيل الوهمي المتطرف» وإنما تشكل إضافة ضرورية لـ«حق الناس» تكمن في واقع (هو أكثر وضوحاً في أيامنا هذه عما كان عليه الحال وعندما كان كانط يكتب تلك

15. Ibid.

السطور التنبؤية) أن البشرية جمعاء، المتكدسة بالصورة التي هي عليها فوق كوكبها الصغير، انتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت مثل أسرة واحدة - أو على الأقل، قصرية واحدة. لقد تطور التضامن «الوضعي» بين البشر لدرجة أن أصبح الآن «المساس بالقانون في مكان واحد من الأرض يتم الإحساس به في كافة الأماكن»¹⁶.

تستحق الملحوظتان أن نمنع فيهما التفكير.

تمدنا الأولى بالخطوط العامة لحل مثير للاهتمام نصفي به القضايا الناجمة عن هجرات السكان - وهي هجرات موجودة منذ الأزل - لأسباب اقتصادية أو سياسية - ولكن بتزايد ظهورها في عالمنا المعاصر ولعلها ستتزايد باستمرار في المستقبل.

إذ تزايد أعداد الأشخاص الذين يقيمون - للحياة والعمل - في دولة أخرى غير دولتهم. فهل يعقل أن يجد مثل هذا العدد الكبير من البشر نفسه محروماً، لهذا السبب وحده، من أى حياة سياسية؟ هل يتعين عليهم، بسبب نبذ بلادهم لهم أو بسبب أن بعدهم الكبير عنه يمنعهم من ممارسة حقوقهم وبسبب سوء استقبال البلد الذي هاجروا إليه، أن يذعنوا شيئاً فشيئاً لأن يكونوا ما كان يسميه الإغريق «ميٲويكوس» (بالفرنسية «mèteques») أو (ما هو أسوأ) «بلا جنسية» ؟

يشير كانط بأسلوبه إلى طريق آخر.

16. Ibid., p. 96 (التأكيد على السطرين بعد كامة)

* راجع هوبز ص 260 (اشارة)

لماذا لا يستطيع الأجنبي، بعد أن يتفاوض مع مجتمعه المضيف على «حق إقامته» فيه (أى حقه فى المشاركة، بواسطة عمله، فى إثراء بلده بالتبنى)، أن يتفاوض أيضاً على إمكانية أن يعترف له ببعض الحقوق «المدنية»؟ ألا يجب أن يشكل العمل والإقامة طويلاً الأمد فى بلد أجنبى، أساساً صادقاً لمنح «الجنسية» للذين يطلبونها، أو صورة من صور «المواطنة» للذين يرغبون فى عدم تغيير جنسيتهم؟ لن يمثل ذلك على العموم سوى مرحلة أبعد فى سياق منطقى (أو بتعبير أدق: دينامية) «تعاقدية» لا حد لها قُبلياً.

الكل يعرف - علاوة على ذلك - أن المرحلة المذكورة وضعت قيد الدراسة فى بعض المناطق من العالم: سيتاح لمواطنى بلد من أعضاء الاتحاد الأوروبي المقيمين فى بلد آخر من بلاد الاتحاد - فى القريب العاجل - الحق فى التصويت فى انتخابات الإدارة المحلية البلدية والقروية. فهل يعقل، إذا ما وصلنا إلى هذه النقطة، أن نستمر على رفضنا لحق من ذات النوع للمهاجرين القادمين من بلاد غير أوروبية؟ ألسنا متجهين، شئنا أم لا، (ولماذا يتعين علينا أن نشكو من ذلك) لأن نحيا فى عالم تزداد «حركته» كل يوم وستصبح فيه حدوده القديمة «متسعة المساء» وفى تزايد مستمر؟

قد يعترض البعض لأن اقتراب كائناً من الموضوع متمركز حول واجب «حسن الضيافة» تجاه أجنبى «سجرد» نابع من تصور أخلاقى

لمسألة «الهجرات» أكثر من كونه تحليلاً واقعياً لأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

هذا ليس خطأ. فبصفته «تقوياً»* وقارنا للعهد القديم لم يكن كانط جاهلاً بأهمية موضوع حسن الضيافة في الفكر اليهودي التقليدي، وهو لا يشك ولا لثانية واحدة في سلامة الأساس الذي يقوم عليه المبدأ العبراني (و البحر متوسطي والشرقي كذلك) الذي يعتبر أن للغريب -لمجرد كونه غريباً- حقوقاً لدى من يستقبله عنده (مثال ذلك: المضيف مضطر، ليس فقط لفتح بيته، وإنما أيضاً لحماية «ضييفه» -سواء كان أو لم يكن «في توافق» مع القانون- من أى ملاحقة ممكنة).

هل لأن هذا التصور لحسن الضيافة نابع من صورة للحضارة أصبحت الآن في انحدار، يجب اعتبارها خطأ بالضرورة ؟
لم يكن هذا على العموم ما اعتقده خلفاء كانط.

فبعد قرنين من وفاة هذا الأخير، لم يتردد هيرمان كوهين، رائد المدرسة الكانطية الجديدة في ماربورج في كتابة مؤلفه: *ديانة للفكر نابغة من أصول اليهودية* (1919) والذي يحيى فيه بشدة الموضوع التوراتي -الكانطي عن «حق حسن الضيافة»، وهو حماس يكشف أحاسيس القلق التي كانت قد بدأت تتأب في ذلك الوقت الجالية اليهودية الألمانية (التي كانت تعتبر أكثر الجاليات «المستوعبة» في العالم) بالنسبة للمصير الذي

* مؤمن بالثقوة، وهي حركة دينية نشأت في ألمانيا في القرن التاسع عشر مؤكدة على التجربة الدينية الشخصية. كرد فعل لدوغماتية الكنيسة الرسمية. وكان تأنيبها عظيماً في المذهب البروتستانتي (المترجم)

كان بعده لها «بلدها بالتبني» والذي كانت شياطين مناهضة السامية قد صحت فيه تماماً.

أخيراً وبعد سبعين عاماً من ظهور كتاب كوهين لم يتردد فيلسوف فرنسي، ولد يهودياً في الجزائر المستعمرة وأسقط نظام فيشلي عنه¹⁷ جنسيته ثم أصبح فرنسياً من جديد بعد التحرير، هو جاك ديريدا الذي أصبح مسئولاً (مع آخرين) عن شبكة دولية لـ «مدن-ماوى» لـ «طالبي اللجوء» الذين يتعرضون للصعاب، لم يتردد هو أيضاً في إعادة موضوع «حسن الضيافة» إلى الواقع السياسى-الفلسفى الذى أثارته مأساة من هم «بدون مستندات رسمية» من الأفارقة (المهاجرين غير الشرعيين والذين يطالبون على الرغم من ذلك بتسوية أوضاعهم لكى يتمكنوا من العمل فى فرنسا)¹⁸.

17. فى عام 1940 ألغى نظام فيشى، دون أن يطلعه بذلك الرابع الثالث، مرسوم كرنبر الصادر فى عام 1870 والذي منح خمسة الفريسة لكافة اليهود فى شمال أفريقيا.
18. أرشحوا أن أحيل القارئ إلى الموضوع الأربعة التالية:

Jacques Derrida, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco et Verdier, 1997, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997, Jacques Derrida, Marc Guillaume et Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997

انفجور المترامس لتلك الموضوع الأربعة وإن كان مرتبطاً بمأساة الدين «بدون أوراق (رسمية)» من الأفارقة والدين رفضت لهم الحكومات الفرنسية المتعاقبة سواء اليسارية منها أو اليمينية- تسوية أوضاعهم، فهو غير نابع عنى الرغم من ذلك من «فنتسفة طرفية». ليس من الصعب فى الواقع إثبات أن موضوع الأحمى: بما فى ذلك دلالاته السياسية، يتشبه مدونة مرفوعة غير هامتنى وفكر ديريدا - الذى لا يتحصى عنى الرغم من ذلك. عنى عكس قراءة الفقرات الأكثر محافظة و الجامعة الأمريكية له. وفى فكر منفسه «يسارى» أو «تخريشى» (راجع عنى سبين المثال:

«Circonfession», dans Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, Paris, Éd. Du Seuil, 1991).

كانط، كوهين، ديريدا: كم ينقصنا بعد ذلك من فلاسفة قبل أن نكون قادرين على الاستماع لمعنى تصور «مضيف» وتصور القاعدة التى تقول إنه لا يجب «معاملة» الأجنبى، للوفلة الأولى، «كعدو» ؟

ملحوظة كانط الثانية تذهب فى اتجاه الأولى ذاته مشيرة إلى الأثر خلسة لتلك العملية التى أصبحنا نسميها «عولمة»: وهو أن العالم أصبح بالفعل «قرية» لدرجة أن أى مساس بحقوق فرد واحد، فى موطنه أو خارجه، لا يمكن أن يعتبر الرجال الآخرون جميعاً إلا أنها خرقاً لحقوقهم الشخصية. ونتيجة لذلك يضطر كل شعب إلى أن يقلق بشدة للمصير الذى تعده دولته ذاتها للأجانب الذين يغدون إليه، تماماً كما يقلق للمصير الذى تعده أى دولة أجنبية لمواطنيها - وكذلك المصير الذى تعده أمة دولة أجنبية «للأجانب» الذين يغدون لأراضي تلك الأخيرة.

باختصار تتطلب «الكوزموبوليتية» على مدى يتراوح بعده إلى إقامة عدالة دولية لا تخرج عن سلطانها بعض فئات من الجرائم - حيثما اقترفت فى العالم، ومهما كان مرتكبها أو مرتكبوها.

وإنى أؤكد أننا هنا بصدد مطلب عقلى ولا يتعلق الأمر بـ«نصيحة من القلب» مصدرها عاطفى أو انفعالى.

أن يكون كانط (الذى لم يغادر كونيغسبرج أبداً) أول من صاغ ذلك يعتبر شيئاً مثيراً للإعجاب جداً وخاصة أنه لم يكن هناك ما يجبره على الانشغال بما يمكن أن يحدث فى الطرف الآخر من العالم.

وقد كان بالمناسبة، من وجهة النظر تلك، متقدماً جداً عن عصره لدرجة أن تلك الملحوظات القليلة ظلت غير مفهومة لمدة قرنين من الزمان. حتى المتخصصين النادرين الذين راحوا يبحثون -ابتداءً من أول أعمال القانوني البولندي رافائيل ليكنين عن فكرة «إبادة جنس بشري» (في الثلاثينيات من القرن العشرين) وخاصةً اعتباراً من إنشاء محكمة نورمبرج، راحوا يبحثون عن حجج تدعم النظرية القائلة إن عدالة دولية قد تكون ضرورية، في بعض الحالات، لم يفكروا في استلزام الاستدلال الذي وضع كانط خطوطه العريضة.

لم يفت الوقت بعد، لحسن الحظ، لكي نقرأ ذلك النص. على الأقل لأن فكرة العدالة الدولية - وإن لم تكن واردة بأنه يمكن محاكمة فرد مسئول عن «جرائم ضد البشرية» مثل الدكتاتور السابق بينوشيه بطريقة أكثر عدلاً خارج بلاده عن محاكمته في وطنه حيث يوجد له مناصرون من ذوي النفوذ القوي وأعداء متربصون - مازال أمامها طريق طويل تسير فيه¹⁹.

كثيرون هم الذين يرفضون مثل تلك الفكرة بذريعة سخيفة هي أن مثل تلك القضية قد تعوق مصالح الشعب الشيلي مع ذاته ومصالحته أيضاً مع تاريخه ذاته. كما لو أن الأمثلة (وإن كانت مختلفة إلا أنها تقبل المقارنة) في ألمانيا وفرنسا لم تثبت أنه لا يمكن لشعب ما أن يتصالح مع تاريخه إلا اعتباراً من اللحظة التي يعمل فيها على تحمل أعبائها !

19. هذا الكلام كتب في مايو 1999.

كثيرون هم الذين يخشون من أن تدفع قضية مثل قضية بينوشيه بعض مستبدى المستقبل إلى التخلي بدورهم بأنفسهم عن السلطة - كما لو أن الدكتاتور الشيلي قد ترك السلطة بمحض إرادته وليس تحت التأثير المزوج للإرادة الشعبية والضغط الدولية !

كثيرون هم أيضاً الذين لازالوا يدعون أنه يتعين أن يتمتع المسؤولون السياسيون مهما كانت مشاربهم بالحصانة الجنائية. كما لو أن الأمير بصفته أميراً فقط له كافة الحقوق - أى وباختصار كما لو أن العالم لم يتغير منذ أيام هوبز .

كثيرون هم أخيراً الذين يعتقدون أن «حق التقادم» قد يطبق أيضاً على «الجرائم ضد البشرية» - كما لو أن تلك الجرائم ليست -بتعريفها ذاتها- من طبيعة رهيبة بدرجة أكبر من الجرائم «العادية» .

من الأرجح أنه لن يكفى دحض هذه الحجج -بنفس مقدار عدم جدوى دحض الأفكار العنصرية المسبقة- لكى نجعلها تختفى .

لن ينتصر الحق «الكوزموبوليتيكي» بدون عناء .

ولأنه يسير ضد نظرية السيادة المطلقة للدولة-الامة، ولأنه يجبرنا على أن نعى بالضغط الذى يمارسه التفكير الأخلاقى على الحسابات السياسية، فهو سيحرك لفترة طويلة قادمة، مقاومات لا تنتهى .

ومع ذلك لا يساورنى أى شك فى أنه يجب أن ينتصر ولا فى أنه سينتصر .

بعد أى فترة من الزمن ؟

يتوقف الرد على هذا السؤال فى جوهره على إدراك المواطنين
الذين هم نحن جميعاً، بأهمية ما هو مطروح وبضرورة العمل بنشاط فى
المعركة.

المجتمع ضد الدولة

لنحلم.

ما أن تفرض ضرورة «نظام عالمي»، تتوجه إقامة حق «كوزموبوليتيكي» («كوني/سياسي») حتى يتوقف مبدأ «السيادة» الوطنية عن أن يكون عقيدة للنظرية السياسية.

بالتالي تتوقف سلطة الدولة على المواطنين عن أن تكون بلا حدود: بل إنها تجد نفسها على العكس، مكبلة بالعديد من كافة أنواع قيود «ما وراء-الدولة».

أليس من الممكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ؟

أليس من الممكن أن نحلم بـ«مجتمع مدني» في استطاعته بعد أن يكون قد أخذ بثأره من الدولة- أن يعيد تنظيم نفسه بالطريقة التي تجعل دور هذه المؤسسة القائمة المركزية، التي هي الدولة، تتعقد على لا شيء - أو على الأقل على النزر القليل أي على دور هو «الحد الأدنى»

بالفعل («الحد الأدنى» مأخوذ هنا بمعنى أكثر راديكالية عن الذى كان يقصده نوتزيك).

ولعلنا نكون مدركين أن المسألة التى نطرحها هنا هى مسألة «الفوضى».

الفوضى مرتبطة منذ زمن طويل مع الحلم، مع الرغبة، مع اليوتوبيا.

اليوتوبيا الفوضوية هى حلم مجتمع أخوى وسعيد يتوصل فيه البشر، وهم يعيشون أخيراً أحراراً، فى ازدهار كامل لإمكانياتهم. إنه حلم نهاية أو ما وراء السياسة.

هذه اليوتوبيا التى لا تقاوم يصعب التغلب عليها وقد عاشت طويلاً. كثيرون هم الذين سمحوا لها، بطريقة أو بأخرى، أن تعبر عائق القرون، من الكليين الإغريق إلى كورنيليوس كاستوريادس، مروراً بالقس ميسلييه وفورييه وبرودون وباكونين وجى دوبور ونعام تشومسكى.

ومع ذلك فعلى الرغم مما نكنه لهذه العقول الجسورة من احترام فنلاً أعتقد أن الفوضى ممكنة.

لن يتم التوصل أبداً فى مجتمع بشرى ما إلى إلغاء علاقات السلطة بصورة تامة. ولا يرجع ذلك لسبب سيكولوجى ما أو بيولوجى، كما

يحاول بعض مدعى العلم الإحياء به وإنما، وهذا شيء مؤكد بصورة أكبر، لأنه ستوجد دائماً، داخل كل مجتمع، فروق اقتصادية وانقسامات اجتماعية.

بما أن هذه الفروق وهذه الانقسامات تعتبر صوراً من صور العنف، فهي تنمى بوجودها ذاته حالة من الحرب دائمة داخل الهيئة الاجتماعية. إلا أنه يتعين توجيه تلك الحرب داخل قنوات محددة لكي تتمكن هذه الهيئة أو الجسد الاجتماعى من البقاء حياً. والوسيلة الوحيدة لتوجيه العنف هي اللجوء إلى العنف وإعادة توجيهه إلى ذاته. تلك هي بالتحديد وظيفة علاقات السلطة. أى وظيفة الـ«سياسى» شكل عام.

يعود إلى الهيئة السياسية أن تكون الهيئة التى تفصل بين السهينات الأخرى هى التى تنظم -بواسطة العنف- العنف المتبطن فى كل مجتمع بشرى. يعود إليها التحكيم فى النزاعات الناجمة عن الفروق الاقتصادية أو الانقسامات الاجتماعية. لهذا السبب «تحتكر» الدولة لنفسها «العنف المشروع» (ماكس فيبر) مركزة عنايتها على الزج بأصولها الحقيقية فى غياهب النسيان -أى على الإيهام (بواسطة الأساطير أو الخيال) بأن الحكم «المشروع» ليس التعبير عن العنف.

لا يوجد إذن أبداً مجتمع «فوضوى» تماماً، متحرر من كل سلطة ومن أى قمع. الفوضى المطلقة هى اليوتوبيا المطلقة. وكما يشير اسمها: («*ou-topos*» لا مكان) فهي لن تحدث أبداً.

يتعين على كل مجتمع حقيقى، إن هو أراد أن يدوم، أن يتزود بأداة سلطة محددة وبقوانين - تسمح فاعليتها المشتركة بإضفاء المظهر المطمئن، والمرجو، للسلام على حالة الحرب الاجتماعية.

يبقى أن أداة الحكم تلك ليست بالضرورة مرغمة على اتخاذ شكل الدولة-الامة، القامعة والمركزية كما نعرفها منذ عدة قرون.

يمكنها أن تتخذ لنفسها هينات أخرى - ومنها هينات جديدة لم تظهر بعد ولم نفكر فيها بعد.

السلطة مستمرة، فيما وراء الدولة.

والسياسة أيضاً.

لا يعنى هذا أنه لم يعد أماننا ما نفعله أفضل من أن نتوكل على اليوتوبيا - كما نتوكل على قرارات القدر أو العناية الإلهية.

وإنما يعنى ذلك وبأسلوب عملى برجماتى أن «الإقامة-الذاتية» للمجتمع (كما يقول كاستوريادس) لا تكتمل أبداً. أى وباختصار أنه ليس من المحذور أن نحلم.

وبما أنه لا يوجد حلم لا يتغذى بشيء من ذكريات الواقع، أو من الحنين إلى «فترة من الصبا» ضاعت، أود، ختاماً لهذه المرحلة، أن أتوقف للحظة عند ما أراده أكثر أحلام الغرب الحديث سحراً، وهى: نظرية «المجتمع البدائى» كـ«مجتمع ضد الدولة».

أى كمجتمع نجح فى -إن لم يكن الوصول إلى الحالة «المثلث»
للفوضى - أن يقترب منها على الأقل بأكبر قدر ممكن.

متوحشون بلا رب ولا سيد

لهذه النظرية أصل تاريخى محدد.

تعود إلى «اكتشاف» العالم الجديد.

لأن الأوروبين رأوا -فى خضم الغزو الاستعماري- فجأة أمام أعينهم لأول مرة «قوماً متوحشين» - أى الهنود. ولما كانوا متحيزين بأفكار مسبقة عن أن حضارتهم الخاصة لا يمكن أن تكون إلا الحضارة الأسمى، راحوا يعايرون الثقافات التى يقابلونها بمعيار تلك التى ولدوا فيها. ما صدمهم للوهلة الأولى (تتفق، حول هذه النقطة، كافة تصريحات المؤرخين الأوائل) ليس واقع أن الهنود كانوا يتجولون عرايا ويجلبون الكتابة ولا يمتلكون التكنولوجيا الأوروبية بقدر ما صدمهم أنهم يعيشون -فيما بدا لهم- «بدون عقيدة وبدون قوانين وبدون ملك» أى «بدون رب ولا سيد».

ظلت تلك الملحوظة تتردد تكراراً ومراراً، ابتداءً من القرن السادس عشر، لدرجة أنها تستحق استعراض الانتباه حتى وإن كانت خاطئة وبكل وضوح.

لم يكن الهنود، مثلاً، دون «عقيدة»، كان لكل مجتمع من مجتمعاتهم مجموعة أساطيره وشعائره أى نسقه الدينى. إلا أن تلك الأنساق لم تكن تشبه السائدة فى أوروبا، ولم تكن محكومة بـ«طائفة» من «الكهنة» يسهل التعرف عليهم ولم تكن لديهم أماكن للعبادة يراها الجميع متجسدة فيها، كما أنها لم يكن لها تأثير مباشر على الأخلاق الفردية أو الاجتماعية. كل هذا كان كافياً ليقع المؤرخون فى الخطأ فجعلهم يعتقدون أن الدين غائب حيث لم يجدوا الخطوط التى تميز لهم الصورة المعهودة للديانات.

وبما أنهم كانوا قادمين من دول فى أوج توسعها هى ملكيات استبدادية حيث يزداد يوماً الإحساس بتقل مركزيتها، فلم يكن ممكناً إلا أن يدهشوا لاكتشافهم مجتمعات تعيش -ظاهرياً- دون قاعدة أو هيراركية. بدون ملك ولا قانون؟ لعل الإجابة تكون بالنفى. غير أن واقع أن المجتمعات الهندية التقليدية لم يكن لديها باستمرار رئيس «دائم»، وفى حالة وجود رئيس لها، لم يكن يبدو لهم مزوداً بأى سلطة قمعية على الجماعة ولا بأى مقدرة على مزاولة العنف على «رعاياه».

إنه «غياب» غريب فى الحقيقة. ومع ذلك فإن هذه المجتمعات لستم تكن تبدو وقد دمرتها الفوضى أو قوضها العماء - إذا ما تم احترام استقلالها على الأقل. لم يتمكن كل من مونتسائى ولا بويسيه (الذين استطاعا جمع كافة أنواع القصص الخاصة بالهنود فى ميناء بوردو) ثم من بعدهما ديدرو وروسو عندما تناولا تلك المفارقة، لم يتمكنوا من حلها

إلا بترجمتها فى صورة ذهنية هى: البربرى «الطيب». هل كان الهنود بطبيعتهم على هذه الدرجة من الفضيلة التى تجعلهم غير محتاجين لسيد؟ هل كانوا يعيشون فى مملكة النعيم؟ هل تعتبر أمريكا (كما يقول ويتمن أن) أيضاً الجنة على الأرض ؟

ظل هذا التصور الخيالى كما هو معروف على قيد الحياة حتى القرن التاسع عشر. إلى أن أنصف علم الأجناس الوليد الأمور طبقاً لتفسير أكثر «موضوعية» وأقل «رومانسية». كلا، الهنود ليسوا أفضل ولا أسوأ من بقية البشر. إنهم بكل بساطة من البشر. إلا أنهم بشر ناقصون اجتماعياً وغير مكتملين سياسياً. أى وباختصار فى كلمة واحدة هم «بدائيون».

ما يشير إليه هذا التعبير المسطور بقلم «العلماء»، واضح. «البدائيون» ينتمون لأقدم مراحل تطور البشرية. على المستوى السياسى وكذلك على المستوى التكنى تنقصهم العديد من الاختراعات التى أصبحت عادية بالنسبة لنا؛ وهذا النقصان هو العلامة الدالة على تخلفهم على طريق التطور. أما معنى التطور هنا فلا لبس فيه، إذ كلما تقدمت المجتمعات يصبح من الواجب أن تتزود بدولة. الدولة هى رمز التقدم، هى الصورة السياسية الوحيدة المناسبة لشعوب دخلت مرحلة النضوج، ومن لم يدركوها بعد ما زالوا فى انتظار أن «يصبحوا راشدين» وهم لا زالوا سجناء «طفولة» طال مداها أكثر مما يجب. هى طفولة يتعين على الغزو أن يضع لها بالمناسبة حداً نهائياً.

هذه الأسطورة الجديدة التى ساعدها على النمو فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر انتصار نظرية النشوء والارتقاء، وهى إذ تنتشر بمظاهر العلم، تسببت فى نتيجتين هامتين لوصف «البدائيين». (المتوحشين).

النتيجة الأولى هى: إن مجتمعاتهم أصبحت توصف بمجتمعات «بلا تاريخ» بما أنها تنتشر -فيما كانوا يعتقدون- فى زمن ثابت.

النتيجة الأخرى هى: للتدليل على هذا الثبات كان يجب بالطبع تصور عيب وراثى ما، أو شيء من التخلف البنيانى فى الفكر «البدائى». هذا التصور الذى وضعه لوسيان ليفى-بروهل فى حوالى عام 1900، عن «العقلية قبل المنطقية» تسمح بإضفاء صياغة لهذا «التخلف العقلى، تكون متناسقة مع قواعد علم النفس السائد فى ذلك الوقت.

مثل هذا البنيان النظرى له وجاهته المتماسكة. إلا أنه من الواضح أنه يؤدى وظيفة متحيزة، وهو لا يخدم سوى فى إراحة ضمير علم الانثروبولوجيا الاستعماري المهتم بتقنين التوسع «الأبيض» (بل «إبادة الجنس» *ethnocide*، وهو التعبير الذى كان يفضلُه روبير جولان) وذلك بواسطة حجج علمية مزيفة.

مع توقف الاستعمار، وعلى إعادة طرحه للمناقشة بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت نقاط ضعف البنيان المذكور تظهر بسرعة.

فمن إحدى الجهات أخذت النظرة الانثروبولوجية تزداد وضوحاً. إذ بعد دراسة المجتمعات البدائية بشكل أكثر جدية (تتم الاحتفاظ بتعبير مجتمعات بدائية لسهولة وإن كان غير ملائم) اكتشف الغربيون أن تلك المجتمعات تتشكل في بنى سياسية أكثر تركيياً مما كان متصوراً. وغدا وصفها موضوع علم بكامل هيئاته هو الانثروبولوجيا السياسية. وازدهر هذا العلم في نهاية المطاف بعد الأبحاث الريادية التي قام بها و. س. ماكلويد (1924) و ر. هـ. لووى (1927) عن أصل الدولة وذلك بعد الظهور المترام عام 1940 لثلاثة كتب أساسية: الأولان: *النوير ونظام الأنوالك السياسي*. يخص عرقين متحاورين من شرق أفريقيا - لـ أ. أ. إيفانز - بريتشارد. والثالث: *النظم السياسية الأفريقية* هو كتاب جماعي بإشراف أ. أ. إيفانز - بريتشارد وسائر فورتس، قدم له أ. ر. رادكليف- براون¹. فتحت الكتب الثلاثة الطريق لسلسلة من الأعمال (تتزايد مع مرور العقود التالية) تعكس لنا أخيراً ما يمكن تسميته سياسة البدائيين، صورة يمكن الوثوق فيها وتفصيلية.

ومن جهة أخرى ما أن انتهت حقبة الثلاثينيات إلا أعاد علماء أجناس أكثر اهتماماً، بموضوع علمهم، وهم أقل تشبّعاً بأفكار مسبقة أو

1 عن النواحيات «المناهضة لسيطرة» لعلم الأجناس البريطاني الجديد ر. رادكليف براون وميونس (عن اندلعة) لمذكر الموصوفى برومى وعلى وجه الخصوص موصوفة كروبوليس، راجع مقال: Jack Goody, «Anarchy Brown», dans le n° 8 de la serie «Memoires des Cahiers ethnologiques», Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 81-88. يذكر جودى في المقال ذاته بأن ماير فورتس كان من «الخمر» وأن إيفانز- بريتشارد أيضاً كان متعاضد مع الأفكار المناهضة للسيطرة. وإن كان من وجهة نظر «كانوليك»، و«تبية منطوقة».

هم أكثر انفتاحاً على الانتقادات المناهضة للاستعمار، أعادوا إلى النقاش مسألة الأسطورة المزدوجة للمجتمعات التي «بلا تاريخ» ولسـ«العقلية السابقة على المنطق». أدى هنا كلود ليفي-ستروس دوراً حاسماً. من كتاب، بنىات النسب الأولية *Structures élémentaires de la parenté* (1949) إلى الأجزاء الأربعة لـ أسطوريات (Mythologiques) التي ظهرت بعد ذلك بعشرين عاماً، مروراً بالسفر الحاسم الفكر البدائي (1962) (*Le Pensée sauvage*)، لم يتوان ليفي-ستروس عن تفسير العقلية البدائية، القادرة على إقامة البنى الفكرية الأكثر تركيباً، وهى لا تستحق أبداً صفة الـ«قبل-منطقية».

لا توجد على العموم عقلية خاصة بالبدائيين. كل ما فى الأمر أنه يمكن القول إن فكرهم يعمل هو أيضاً فى بعض الأحيان -دون أن يكون جاهلاً بقواعد المنطق الكلى- طبقاً لمخططات أخرى ارتباطية أو مشاركتية. نجد لها نظيراً فى الغرب فى بعض الأنشطة مثل الإبداع الفنى أو التركيب العشوائى. فكر البدائيين ليس إذن بطبيعته مختلفاً عن فكرنا. إنما هو ببساطة «فكر بدائى» متوائم مع بيئة خاصة ومع اختيار أسلوب حياة نوعى.

يبرهن ليفي-ستروس، بالتوازي، على أن اختيار هذه الحياة لا يتضمن قط رفضاً للتاريخ عامة. مثل كافة المجتمعات بغوص مجتمع البدائيين فى التاريخ - هو تاريخ غير معروف إلا قليلاً، ولكن ذاكرته قائمة على التراث الشفهي. إلا أن ما تخشاه تلك المجتمعات هو العملية

«التراكمية» - أى زيادة الثراء أو عدد السكان - التى قد تشهد التوازن الهش الذى تقوم عليه. باختصار، إذا كانت تلك المجتمعات ميالة إلى أن تبعد عن نفسها شبح تاريخ «ساخن» (مثل ذلك الذى يحمل الغرب معه) فذلك لأنها اختارت تاريخاً «بارداً» يتواءم بصورة أفضل مع الفكرة التى كونتها لأنفسها عن شروط البقاء.

يدخل ليفى-ستروس هنا فى علم الأجناس، ثورة تعيدنا تضميناتها الفلسفية بالمقارنة إلى مونتاني وروسو. دون أن يتسامى بالـ«بدائيين» (كما أثبتت ذلك لهجته المتشائمة فى كتابه *استوانيات حريضة Fristes Tropiques*) فهو يرد لهم اعتبارهم. وهو يثبت أنه يتعين تقدير فكرهم وأسلوب حياتهم بما هو عليه وليس على أنهما أدنى من فكرنا وأسلوب حياتنا نحن، وهو إذ يدين المركزية العرقية، يعلن عن الكراسية المتساوية للثقافات (جنس وتاريخ 1952 *Race et Histoire*).

إلا أنه يمتنع عن استخلاص النتائج المترتبة على ذلك التأكيد وهى التى تفرض نفسها على المحال السياسى بالتحديد. هذه الخطوة الإضافية سيعود القيام بها إلى بيير كلاستر.

رؤساء ليسوا كالأخرين

بيير كلاستر 1934-1977 لا هو شيوعى (علماً بأنه قرأ ماركس بعناية) ولا هو فوضوى (بالمعنى المحدد للكلمة) ويشعر مع ذلك أنه أقرب للتيار «التحررى» («libertaire» بالمعنى الفرنسى للكلمة) منه

للماركسية. فى سنوات الدراسة كان على اتصال بحركة «اشتراكية أو بدائية (بربرية)» وهو التيار الذى أنشأه كل من كلود لوفور وكورنيليوس كاستوريادس فى عام 1949، ثم سافر إلى أمريكا الجنوبية. قبيل وفاته بعدة شهور التقى أخيراً من جديد بليفور وكاستوريادس وأنشؤوا معاً ومع آخرين، مجلة لاسمها رنين أكبر: حرّ (1977-1980).

كلاستر إذن مفكر «ملتزم». ولكن إذا كان من غير الممكن أن نتجاهل ميوله السياسية، فعلينا أن نقر أنها لم تمنعه من أن يكون أولاً وقبل كل شيء رجل ساحة. من 1963 إلى 1974 أقام العديد من المرات عند الهنود الحمر: الجوارانى والجواياكى والشولوبى فى باراجواى، عند الجوارانى فى البرازيل، واليانوماى فى فينزويلا - «آخر المجتمعات البدائية الحرة فى أمريكا الجنوبية بالتأكيد، وبلا شك أيضاً فى العالم» حسبما قال (مع شيء من الرومانسية!) فى عام 1971²، وهو من ناحية أخرى قارئ مدقق لمؤرخى الغزو ولمؤلفانى لابويسيه - أول فيلسوفين يهتمان بالفكرة «الهمجية» للحرية.

المجتمع ضد الدولة، أهم مؤلفات كلاستر يرجع إلى عام 1974، هو عبارة عن مجموعة مقالات، يقدم أولها «كوبرنيكوس والمتوحشون» (1969) يقدم الثورة «الكوبرنيكية» التى يرغب الكاتب استقدامها إلى علمه هو، علم الإنسان السياسى (أو الأنثروبولوجيا السياسية)، وهو يردى

2 نرى أعيد نشره فى:

Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 7.

أن ذلك العلم لا يفلت دائماً من قبضة الإثنية المركزية التى يندد بها ليفى-ستروس (الذى يشيد به هنا كلاستر إشادة صريحة) وإن هو أراد التخلص منها فيتعين عليه التغيير من أسلوبه. لكى نفهم المجتمعات البدائية يجب علينا أن نتوقف عن إعادتها ومقارنتها بنا كما لو أننا مركز العالم. على العكس من ذلك يجب أن نحيل أنفسنا إليها وأن نتساءل لماذا نحن بعيدون لهذه الدرجة من النموذج التى تقدمه لنا.

لأن هذه المجتمعات تعتبر مثالية بطريقة ما. إنها مجتمعات بدون دولة. إنها الدول الوحيدة أو الأخيرة دون دول معترف بها من التاريخ. بل أكثر من ذلك: إنها أبعد من أن تكون على ما هى عليه بفعل الصدفة وحدها أو بسبب تخلف ما: إنها بدون دولة لأنها ضد الدولة لأنها-بتعبير آخر- تعمل استراتيجية مقصودة لكى تحول دون انخفاض الحريات الفردية التى لابد أن يتسبب فيها ظهور سلطة للدولة (أى قامعة ومركزية).

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بأن ننسب للهنود التكهين الغامض بمستقبل يجهلونه بكل تأكيد، وإنما يتعلق بالاهتمام بالمنهج الذى سعوا لعدة قرون لواءه داخل مجتمعاتهم ذاتها، أى اتجاه لتركيز السلطة السياسية فى أيدي شخص واحد أو بضعة أشخاص.

لنراقب طريقة أداء الزعامة الهندية. أولاً: ليس من السهل دائماً التعرف على الزعيم، حيث يوجد هذا المنصب. لا ملبسه ولا زينته ولا مسكنه ولا أسلوب حياته يميزه عن الآخرين. لا شيء يسترعى الانتباه

أكثر من تشابه الظروف داخل المجتمع البدائي. ومع ذلك فإن الرائد ليس مجرداً تماماً من أى امتيازات. أهم تلك الامتيازات التى تتعلق بمسئوليته (وهى وراثية فى كثير من الأحيان) هى تعدد الزوجات (عندما يكون المجتمع الذى يعيش فيه موحد الزوجات) أو أن يكون له الحق فى الحصول على زوجات أكثر من باقى الرجال (عندما يكون لهؤلاء الحق فى تعدد الزوجات).

الزعيم، عليه فى المقابل، واجبات: فكثيراً ما يكون عليه، من جهة، التزام منح الهدايا لكل من يطلب ذلك من أعضاء قبيلته. ومن جهة أخرى هو مطالب -كطقس من الطقوس بأن يلقى، عند الفجر والأصيل، خطب مطولة لا يستمع إليها أحد، وظيفتها الوحيدة هى تذكرة الآخرين بفضائل أجدادهم - وعلى وجه الخصوص ميلهم لنشر النفاق. هذه الخطب التى تحض على السلام و، مع ذلك فهى تعطى للرائد سلطة تحكيم قانونية حقيقية، وهى، على العموم، ليست سلطة «إكراهية» بمعنى الكلمة. لا مجال أمامه لفرض قراراته على باقى أعضاء المجتمع، وإن هو غامر بعمل ذلك، وإن بلغ به عدم المبالاة بأن رغب فى أداء «لعبة الرئاسة» فهو قد يعرض نفسه لأن يخلع من منصبه، بل وفى بعض الحالات، إلى أن يقتل.

وكما يلاحظ كلاستر، فإن الزعامة الهندية فى خطوط بنائها العامة تتمثل فى أن تعين لنفسها موقِعاً خارج المجال الثقافى قائماً على أساس قاعدة التبادل المشترك. تعدد الزوجات يكسر حلقة تبادل النساء. كما

يكسر الالتزام بتقديم الهدايا، حلقة تبادل الممتلكات، والخطب المطولة، تبادل الكلمات. بفضل هذا الكسر المثلث يجد الزعيم نفسه مقصياً إلى جانب الطبيعة، في تماثل مع القوى التي تهدد استمرار المجتمع في البقاء. وهو التماثل الذي يؤكد بدوره أن الهنود يرون في الزعامة خطراً كامناً يهدد الجماعة.

كيف يتم درء هذا الخطر ؟

الاستراتيجية الهندية مزدوجة. فهي تتمثل، من جهة، في عدم منح الزعيم إلا سلطة يمكن إسهالها: سلطة الكلام في الفراغ، ومن ناحية أخرى إقامة السلطة الحقيقية على المجتمع بأكمله، وهي سلطة اتخاذ القرارات التي تؤثر في مستقبل الجماعة وذلك بطريقة جماعية. تلك القرارات تناقش باستفاضة ويتعين اتخاذها بأوسع إجماع ممكن قبل أن تنفذ. وبناءً على ذلك فإن لم يكن في ذلك صرف الجانب «الإكراهي» الصريح للسلطة (هذا القول هو الذي يميل إليه كلاستر أحياناً بشيء من التسرع) ففيه على الأقل تخفيف له. الزعيم لا يتمتع بأي سلطة من هذا النوع. أما أعضاء الجماعة الآخرون عندما يستجيبون بالفعل للقسر (قسر القرار الجماعي) فهم لا يشعرون بأن هذا القسر من فرض شخص أو مؤسسة «مركزية» خارجة عنهم.

ليست المجتمعات الهندية «فوضوية» إذن بالمعنى الدقيق للكلمة. علماً بأن هذه المجتمعات، وإن كان أداؤها يميل إلى جعل ظهور جهاز من نوع «الدولة» شيئاً مستحيلاً، وإن كانت «تخفف» إلى أقصى حد من

التقل السيكولوجى لعلاقات السلطة، فهى ليست على جهل تام بتلك العلاقات.

وهذه المجتمعات ليست بمنأى تام عن العنف السياسى - كما تثبت ذلك الأهمية التى تكتسبها - فى حياتهم اليومية - ظاهرة الحرب.

وظيفة الحرب البدائية

الواقع أن الحرب بين الجماعات المتجاورة شائعة للغاية عند الهنود. فمن مؤرخى العصر الكلاسيكى إلى الأنثروبولوجيين المعاصرين، يؤكد كافة المراقبين على ذلك. إلا أنهم لم يتوصلوا إلى كشف الغموض عن معنى هذه الممارسات، ولا على فهم السبب فى أنها لم تنته - كما كان يخشى من جراء ذلك - إلى تكوين إمبراطوريات أو إلى تشكيل طوائف سياسية/ عسكرية.

تفسيراً لهذا اللغز، يقدم كلاستر اقتراحاً، يعظم من أهمية أنه يؤكد على نظريته بأن أطال مداها، وهى نظرية تقول إن غياب الدولة هو رفضٌ للدولة. ويستحق نصان كتبهما عام 1977 من وجهة النظر تلك أن يسترعى انتباهنا: «علم اثار العنف» «Archéologie de la violence» و «بؤس المحارب البدائى» «Malheur du guerrier sauvage»³.

3. Ibid., p. 171-248.

يلاحظ كلاستر بداية أن الأنثروبولوجيا اكتفت، إلى أن جاء هو، بتقديم ثلاثة تفسيرات للحرب البدائية: اقتراح «طبيعي» أو «اقتصادي» أو «تجاري».

الاقتراح الأول (الذي يدافع عنه مؤرخ فترة ما قبل التاريخ أندريه لوروا-جوران) جعل من الحرب مجرد تنويع لنشاط القنص، أى أنها سلوك ذو أصل بيولوجي، يحض عليه البحث عن فريسة تؤكل: هذا فرض يناقضه واقع أن الحرب بين الهنود الحمر ليس من أهدافها أكل لحوم البشر.

التأويل الثانى (هو فى مجمله ماركسى) يوسع من نطاق الاقتراح الأول بأن مائل بين الحرب مع نشاط السلب والنهب يتسبب فيه تخلف القوى المنتجة فى المجتمعات البدائية: وهى نظرية تدحضها أبحاث مارشال ساهلنز الذى برهن بشكل نهائى على أن تلك المجتمعات هى أبعد من أن تكون فى إملاق، بل هى - على العكس من ذلك فى شيء من البحبوحة- فيما يتعلق بالغذاء على الأقل⁴.

أما التفسير الثالث (الذى يقترحه ليفى-ستروس، ويبتعد عنه كلاستر فى هذه النقطة، مؤكداً عن حق على عدم قدرة المذهب البنيوي على التفكير فى التاريخ والعنف والصراع، أى وباختصار على التفكير

4. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives* (1974), trad. fr., Paris, Gallimard, 1976 (avec une préface de Pierre Clastres).

فى النوعية الخاصة للمؤسسة السياسية) فهو الذى يدخل الحرب داخل إطار الدورة الأبدية للتبادلات الاجتماعية المشكلة من الأحلاف وقطع العلاقات على مراحل متعاقبة -وهو ما يعنى فى مجمله إذابة بُعْدها المؤسسى الذى تأخذه فى المجتمعات الهندية.

تعتبر تلك التفسيرات الثلاثة غير كافية لأنها تلخص معنى الحرب فى عوامل خارجية (بيولوجية واقتصادية وسوسولوجية). وإذ يستبعدونها كـلاستر معاً فهو يقترح النظر إلى الحرب على ما هى عليه: أى على إنها ظاهرة سياسية خالصة. وأن نبحث عن معناها فى الآثار المترتبة عليها.

إلا أن الأثر الرئيسى للحرب التى تدور رحاها بين المجتمعات الهندية ليس هو الغزو، وإنما هو على العكس من ذلك التفتيت. فالمواجهات (قصيرة الأمد، بالمناسبة) التى تقع بينها على فترات منتظمة تسمح لهذه المجتمعات بأن تبقى مستقلة عن بعضها البعض. العداوة التى تكنها لبعضها البعض تحافظ على تباعد صحى بينها. بفضل ذلك التبعاد تحتفظ كل منها بأسلوب حياتها السىادى المطلق وبالتالى باستقلالها السياسى الذاتى. فى مثل حالة الحرب العامة هذه لا يوجد منتصر ولا مهزوم نهائى. لا توجد سوى مجاميع تتعارك لكى لا تكون مضطرة للانصياع لجيرانها. ولذا فإن أبعد ما تصب فيه الحروب هو تأسيس الإمبراطوريات وإنما هو طريقة لتحاشى الدولة. وبتعبير آخر هى استراتيجية لخدمة اختيار سياسى.

تبقى مشكلة المحاربين. ألن تثير نجاحاتهم العسكرية بعد عودتهم بين أهاليهم، الرغبة في بسط سلطانهم على الجماعة التي أنقذوا حياتها لتوهم ؟

كل شيء يؤدي إلى إثبات أنه غنى أيضاً بتفادي مثل هذا الخطر. فنلاحظ أولاً أن المحاربين المنتصرين يعودون بعد المعركة إلى مزاولة حياتهم السابقة، دون التمتع بأى ميزة مادية ومكافأتهم الوحيدة هي الهيبة التي تحيط بهم والتي جنوها لما قاموا به في المعركة، ثم إن تلك الهيبة لا تدوم طويلاً إذ أن ما أُل لها هو أن توضع من جديد على المحك فى حملة عسكرية جديدة. لا توجد، فى سلم القيم الهندى، أوراق غار دائمة تزين الجباه إلى ما لا نهاية؛ الشجاعة فضيلة يتعين إثبات التمتع بها باستمرار. ضرورة إقامة هذه المزايدة الدائمة تجبر المحاربين الشباب على الانطلاق فى مغامرات تتزايد جسارة باستمرار، حيث ينتهى بهم الحال بالضرورة إلى الموت. ولهذا فإن الموت فى ريعان الشباب، فى المعارك هو المصير «الحزين» للمحاربين «البدايين»، معنى هذا أنهم يفكرون فى شيء آخر غير السلطة السياسية، وأنه لا توجد فرصة لأن تتحول جماعاتهم المشاغبة إلى طوائف متسلطة.

وكان بيير كلاستر قد وصل إلى تلك النقطة من تفكيره عندما انتزعه الموت هو الآخر فى حادث.

وتظل أعماله النظرية هامة للغاية لعلوم الإنسان والفلسفة السياسية.

بعد كلاستر لم يعد من المسموح به أن تدرس المجتمعات الهندية دون أن توضع في الاعتبار الاستعدادات المعقدة التي تحاول بها هذه الأخيرة منع أى تركيز للسلطة القائمة، مع العمل على حماية بنياتها التقليدية الخاصة بها بوسائل أخرى.

بعد كلاستر لم يعد من الممكن إذن الخلط بين «سلطة» و«دولة» - ولا ادعاء أن الأولى تختلط بالضرورة مع الأخرى.

إلا أنه من غير المسموح كذلك أن نجعل من المجتمع البدائي تجسيدا لـ«أركاديا السعيدة».

أى «فوضى» هادئة لا يكون فيها أحد مجبراً على الطاعة، وحيث يكون العنف قد أقصى منها إلى الأبد.

طفولة أخرى: أفريقيا

هل من اعتراض بأن مجال المجتمعات الهندية الذى اعتمدت عليه الدراسات السابقة. لا يجبُ مجال المجتمعات البدائية الأخرى ؟

هل ما يصح بالنسبة للشعوب الأمازونية قد ينطبق على أخرى فنى قارات مختلفة ؟

يجد هذا السؤال المنطقي جواباً له فى أعمال قام به أنثروبولوجيون مهتمون بأفريقيا. وهى أعمال أكدت فى مجملها فرضيات كلاستر -

تزداد مصداقيتها لأنها طرحت ودرست بطريقة مستقلة تماماً عن هذا الأخير.

تمثل المجتمعات الأفريقية التقليدية تنوعاً كبيراً فيما يخص البنى السياسية. نجد فيها بعض دول منظمة، وبعض أشكال جنينية للدولة، ولكن نجد أيضاً مجتمعات عديدة تدور فيها الأمور بأسلوب يذكرنا بالمجتمعات الهندية.

وقد لاحظ ليفانز-بريتشارد، في أعماله التي أجراها على النوير في السودان، أن هذا الشعب يبدو كما لو أنه يجهل الصورة ذاتها لـ«الزعيم الرائد». إذ كتب يقول «في بلاد النوير لا يوجد شخص ولا يوجد مجلس مناط به وظائف تشريعية ولا قضائية ولا تنفيذية»⁵.

في تعليق له على هذا النص يبين لوك دو هوش أن القبيلة من النوير «تتكون من عدة أراض متداخلة في بعضها طبقاً لنموذج التجزئ المبنى على النسب. كل مساحة من الأرض مرتبطة بعشيرة "مسيطرة" لا تملك أي ميزة سياسية: يشار إلى أسلافها ببساطة على أنهم أول من قطن المكان، وهو ما يضاف على خلفانهم نوعاً من الهيبة. ويختتم بالقول: «إن هذه الأصول الأولى تمدنا بالمبدأ البنوي لتنظيم سياسى شديد الديموقراطية»⁶.

5. Edward Evan Evans-Pritchard, *Les Nuer* (1940), trad. fr., Paris, 1968, p. 190.

6. Miguel Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 42.

اكتشف خلفاء إيفانز بريشارد موقفاً مماثلاً لدى شعوب أفريقية أخرى. فعلى سبيل المثال، لاحظ لوك دو هوش فى معرض دراسته لقبائل الـ«تيليل» فى الكازاي (الكونجو/زائير) فى الخمسينيات، إنه توجد بالفعل لديهم صورة من صور الزعامة «المقدسة»، إلا أن المسؤولين عن تلك الوظيفة الشعائرية لا يتدخلون فى تنظيم النظام العام. الفصل كامل بين المجالين، الدينى والسياسى، «ويشبه فى رأيه ذلك الذى يجابه بين الزعيم الأمازونى والشامان»⁷.

صحيح أن الملكية المقدسة (الذى كان فرازر هو أول من وصفها تحت اسم الملكية «الإلهية»، فى نهاية القرن التاسع عشر) قد تأخذ فى بعض المجتمعات الأفريقية شكل الوظيفة السياسية الأكثر وضوحاً، كما لو أنها لا تمثل سوى صورة من صور التحول إلى الدولة. وعلى الرغم من ذلك فحتى فى تلك الحالات يظل الملك المقدس أبعد من أن يكون الزعيم مطلق السلطات.

فى تعليقه لوضع ذلك الملك المقدس عند قبائل الموندانج فى ليرى (بتشاد) لاحظ ألفريد أدلر أن الآليات الرمزية المتعددة تعترض على أن يتمتع بسلطة قامعة حقيقية - كما لو أن الموندانج، وقد وعوا بأنهم قد امتلكوا جنينا لتنظيم حكومى، رأوا أنه من الضرورى عمل كل شىء من أجل منع هذا الأخير من أن يصبح عامل تفرقة اجتماعية⁸.

7. Ibid., p. 47

8. Alfred Adler, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982.

فى الوقت ذاته توصل أدلر وغيره من الباحثين فى الأمور الأفريقية، فى معرض تأملاتهم فى تجربتهم على أرض الواقع، فيما يخص الحرب إلى نتائج قريبة من تلك التى استخلصها كلاستر. فهم يقولون لنا إن الصراعات المسلحة التى لا تتوقف فى أفريقيا، كما هى عند الهنود، بين مجاميع متجاوزة لا تستهدف سوى السماح لها بالاحتفاظ باستقلالها السياسى وفى نفس الوقت باكتفائها الاقتصادى الذاتى. تتبع هذه الصراعات أيضاً وبالتالى من استراتيجية تستهدف منع ظهور حكومات قوية. هذه الصراعات تعتبر إذن الثمن الذى يتعين دفعه لحماية نوع من تصور للوجود ذاته.

أستطيع أن أعدد الأمثلة التى من هذا النوع. فهى تسبر من جميعاً على أن السلطة والعنف مرتبطان ببعضهما. ولا يوجد أى مجتمع يستطيع أن يتملص من سلطانها - حتى فى حالة لو أن شكل «الدولة» ليس سوى إحدى صور الحكم الممكنة، لا تجسده الضرورى.

ومع ذلك فإن الدولة «القمعية» بمعناها القريب عن المعنى المعاصر، وعلى الرغم من الدفاعات التى تقام لمواجهتها، ينتهى بها الأمر بأن عرضت نفسها على بعض المجتمعات الأفريقية التقليدية، وذلك منذ عدة قرون قبل الاستعمار. نفس الشيء حدث فى القارة الأمريكية/الهندية، حيث ازدهرت إمبراطوريتان عظيمتان على الأقل - لدى الإنكا والأزتيك - لمدد طويلة سبقت الغزو. هل يتعين علينا أن نستخلص من ذلك أن ظهورهما جاء نتيجة لعملية حتمية؟ وهل يتعين

علينا الرجوع إلى المخطط المتمركز حول العرق، الذى يجعل من الدولة المرحلة «النهائية» أو «الأعلى» للتطور «الطبيعى» ؟

كلا، لأنه لا يوجد منطق بسيط يحكم تكوين الدولة. حيث تقوم هذه الأخيرة فإنما ينجح ذلك -حسبما نعرف- كأثر لأسباب عديدة، فريدة وعرضية. لم يتمكن كلاستر سوى من وضع الخطوط العامة لتحليل عملية التكوين تلك، فتعرف على تأثير عوامل ديموجرافية (الزيادة المتنامية المفاجئة لعدد السكان الذين يقطنون أرضاً ما) أو ثقافية (استيلاء رئيس دينى على السلطة السياسية، نتيجة لـ«هجرة» جماعية من النموذج السياسى الدينى أدت إليها كارثة طبيعية أو بينية). ولعلنا نضيف إلى ما سبق عوامل اقتصادية. وهى التى كان يرفضها كلاستر إذ كان يتشكك من الأنثروبولوجيا الماركسية فلا يرى ممكناً تطبيق مخططات تؤثر فكرة «الإنتاج» على المجتمعات البدائية؛ إذ كان يرى أن نشأة الدولة هى التى يجب أن تشرح نشأة الطبقات الاجتماعية وليس العكس.

لاشك أنه من الأنسب أن نخفف من تشدد وجهة النظر تلك. ذلك لأنه يبدو عندما ظهرت قبل ثلاثة آلاف عام من الميلاد فى «الهلال الخصيب»، أولى الدول المعروفة تاريخياً من سومر إلى مصر الفرعونية، كان ذلك مرتبطاً بتحول اقتصادى. الواقع أن تطور زراعة منتجة لفوائض تستطيع تغذية طائفة بيروقراطية هو الذى سمح بظهور الدولة. مهما كان الأمر، فإن هذا التحول ذاته لم يكن فيه ما يعتبر صدفة، ومن المرجح أنها لم تشكل وحدها «سبب» الوحيد فى وجود الدولة.

ليست الدولة إذن ناتجةً لضرورةٍ متعاليةٍ على التاريخ.

الدولة ولدت بالصدفة ولا توجد سوى بالأسلوب الظرفي. ويمكنها لذلك أن تختفى أيضاً فى يوم من الأيام - على الرغم من أن هذا اليوم ليس - بكل وضوح - هو يوم الغد.

نستطيع أن نتخيل فى مستقبل بعيد عالماً بدون دولة.

لا نستطيع فى المقابل أن نتصور عالماً بدون سياسة - عالماً محمياً من كل عنف، مجرداً من كل بنیان سلطوى.

لم تكن المجتمعات البدائية قط، كما رأينا للتو، «حنات» من ذلك النوع، فكيف يمكن إذن أن تصبح المجتمعات «الحديثة» فراديس، وقد أصبحت مجتمعات ذات أبعاد ضخمة، مزودة بالكتابة ومتميزة بطبقات (اقتصادية واجتماعية) مركبة؟ وحتى لو جاءت كارثة جوية أو بينية أو نووية ودمرت بالصدفة هذا التركيب، أليس من الأرجح أن من بقوا أحياء لن يفقدوا على الرغم من ذلك الرغبة فى السلطة أو فى السياسة؟

قبول ذلك الفرض الأخير لا يعنى الخلط بين الدولة والسياسة. السياسة غير قابلة للتصفية، أما الدولة فنعم، إذ أنها ليست سوى الوجه الظرفي الذى تتخذه السياسة اليوم. وهى إذا كانت شراً - هو شر ضرورى ومع ذلك فهى تبقى شراً - فهذا الشر ليس سوى شر ضرورى «مؤقت».

«مؤقت». أى لعدة قرون قادمة. ولكن لاشك أن ذلك ليس «للأبد».

لنضع ثقتنا في مقدرة المجتمعات البشرية في «التكوين الذاتي»،
ليس فقط عن «فكر يوتوبي»، وإنما لأن من طبيعة الأمور أن كل شيء
يتغير، ولعل الأمر سينتهي بنا يوماً بأن نحاول بأنفسنا الفكاك من هذا
«الاستعباد الذي نحن فيه بإرادتنا» والذي كان لابويسيه في خطاب شهير
كتبه قبل أكثر من أربعة قرون - يلومنا فيه مع بعض الحق - على أننا
نستمع به⁹.

9. بالصدفة جاء أحد أفضل النصوص التي صدرت بالفرنسية عن لابويسيه في مقال بيير كلستر:
Pierre Clastres, «Liberté, Malencontre, Innommable» (1976)

وأعيد ضعه في:
Etienne de La Boetie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll
«Petite Bibliothèque Payot», 1993, p. 229-246

ويمكن أيضاً مراجعة ذلك في:
Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, op. cit., p. 111-125.

من الذى على حق ؟

«لو كان الأمر بيدى يا سيدى لسارت الأمور بطريقة مختلفة !» .
«لسارت الأمور بطريقة مختلفة، يعنى فى كلمة واحدة أنها ستتغير .
التغيير . التأثير فى مجرى الأشياء . هذا بجلاء هو لب الموضوع
فى الفرق -الجوهري- بين «إدارة» و «سياسة» .
لكن هل التغيير ممكن ؟ وإن كانت الإجابة بنعم، فما هى السبل إلى
ذلك؟

تلك هى، كما رأينا فى هذا الكتاب، بعض التساؤلات التى تلح منذ
أكثر من خمسة وعشرين قرناً، على الوعي الغربى .

رأينا مع ذلك أن الردود التى يعطيها لها تتنوع بشكل كبير من
فيلسوف لآخر . البعض يراهن على أن شيئاً لن يتغير وأخرون على أن
كل شيء يجب أن يتغير، وأخرون أيضاً على أن لا شيء مضمون

الحال أبداً، فى هذا الاتجاه أو ذاك وبناءً عليه، فإن شيئاً ما قد يتغير أو:
أن أى شيء (أو يكاد) يمكن أن يحدث (فجأة).

من الذى على حق ؟

ثم هل نحن متأكدون أولاً إن كانت الأسئلة التى تطرحها فلسفة
السياسة هى ذات معنى ؟ وهل هى أسئلة وجيهة، مطروحة بشكل جيد
ومشروعة بل وضرورية ؟

هل نستطيع على سبيل المثال فى ختام مشوارنا أن نعين بوضوح
حدود المجال الذى تشير إليه تلك التساؤلات أى مجال «الفلسفة
السياسية» بالنسبة لمجالات الفكر الأخرى بطريقة تؤدى إلى تدعيم
موضوعيتها ودقتها بشكل حاسم.

لنكن صادقين: لا يوجد ما هو أقل يقيناً من ذلك.

هواجس الفلسفة

هل نحاول فى البداية أن نحدد سمات الفلسفة السياسية بمعرفتها
المزدوجة لـ«العلوم» السياسية من جهة ولـ«الأيدولوجيات» السياسية
من جهة أخرى ؟

هل سيقال على سبيل المثال أن تلك الأخيرة هى نظريات كاذبة
وضعت فى خدمة أحد العلوم الاجتماعية ضمن علوم أخرى. تهتم

بدراسة حيادية لحقيقة هذه التيارات و«الأيدولوجيات» المصاحبة لها:
فى حين أن وظيفة الفلسفة السياسية قد تكون هى التفكير ليس فقط فيما
هو قائم وإنما أيضاً فيما يجب أن يكون ؟

ومع ذلك ففى الممارسة الفعلية يتم خرق تلك الحدود (ذات الفائدة
ولكنها صعبة التحديد) وبصورة مستمرة. لنقلها دون موارد: لا يمكن أن
تكون للسياسة -مملكة الفعل الخالص- وعالم الأحداث الظرفية -
«علم»، وإن وجد فهو «وصفى» بحت. ولكن لا يوجد متخصص واحد
فى «العلم» السياسى يكتفى بالوصف المجرد، وبالتالي فإن هذا العلم
يستعين باستمرار مثله فى ذلك مثل «الأيدولوجيات» السياسية -بالأفكار
الفلسفية- التى تراوحت درجة السيطرة عليها. والمتبادل صحيح أيضاً
بالمناسبة: لأن الفلسفة السياسية أيضاً تستعير كثيراً، دون أن تدرى أو
دون أن تعترف لنفسها بذلك، من «العلم» ومن «الأيدولوجيات»
الفلسفية.

هل نجتهد فى التمييز بين فلسفة قد تكون «سياسية» وأخرى ليست
كذلك ؟ هل سنؤكد - مثلاً يفعل هؤلاء الذين يريدون التقليل إلى أقصى
حد من أهمية الالتزام الوطنى/الاشتراكى لهايدجر -أن له، مثلاً هو حال
أى فيلسوف، كتابات «سياسية» وكتابات «لا سياسية» ؟

قد يكون مقترحاً من يجزم بوجود مثل هذا «التقسيم». وقد يكون
من الواجب أن نكون لأنفسنا فكرة فى غاية البساطة، بل مسطحة فى
بساطتها. عن ماهية أى «نص»، وعلى وجه الخصوص نص «فلسفى»،

فنعتمد أننا نستطيع بهذا الأسلوب أن نقطع الخط الذى يتخذ خطاب منا، ونجزئه فى قطع صغيرة ونلصق على هذه القطعة أو تلك «ورق لاصق» سابق التجهيز.

أم سيقترح البعض فى تواضع أكبر التعامل مع فلسفة السياسة من حيث إنها تتميز عن ذلك «العلم» الآخر المسمى فلسفة الأخلاق ؟

إلا أن حصر هذه ليس أكثر سهولة من حصر الأخرى. وإذا كان قد ساد إجماع على درجة كبيرة من الاتساع - من أفلاطون حتى توماس الإكويني يجعل من الفلسفة السياسية مجرد «تطبيق» لفلسفة الأخلاق على مشاكل المدنية، فإن هذا الاتفاق الذى حطمه ماكيافيللى تماماً وترك مكانه منذ ذلك الحين لفكرة عكسية نقول إن هناك «فرقا» هاماً يفصل بين هذين «الفرعين» الفلسفيين؛ ولا زالت للأسف مسألة أن نعرف ماهية «الفرق» المذكور موضوع جدل حاد.

فبالنسبة للبعض، على سبيل المثال، تناقش الأخلاق نشاطات فردية أو خاصة («هل من الخطأ أن يخون المرء زوجته (أو زوجها)؟») والسياسة تعالج أفعالاً عامة أو جماعية («هل يتعين، أم لا، الإطاحة بميلوسوفيتش بالقوة؟»). فى حين يرى البعض الآخر، بما أن الأحكام الأخلاقية من القبلية، فهى ذات قيمة مطلقة («الكذب هو، فى حد ذاته، مقبوت») فى حين أن الأحكام السياسية، وهى على مستوى تجريبي خالص، لا يمكن أن تكون لها سوى قيمة نسبية («النظام البرلماني هو أقل النظم التى نعرفها سوءاً»).

ظهر مؤخراً اتجاه يجعل هذا النوع من الاعتراض مسألة نسبية - أى أنه يعمل على «التشويش» على الحد الفاصل بين الأخلاق والسياسة. الواقع هو أن عدداً كبيراً من أحكامنا السياسية ينتج عن مداولة عقلية وأخلاقية فى آن واحد - كما عندما نقول، حتى ننتهى من محاولات جعل المحرقة «شيئاً عادياً»، إن «النازية ليست شراً من ذات طبيعة الشيوعية، وإنما هى شر مطلق». جزء كبير من التفكير الأنجلو-ساكسونى الحالى (وأيضاً فكر هابرماس الذى أعاد التواصل مع كائنات حول هذه النقطة) يدور حول الحدس، واضح وإن كان صعب البرهنة عليه، القائل بأن الحقل السياسى قد يكون «محاطاً» من جميع الجهات، بحقل الأخلاق، وهو لذلك لا يتمتع سوى بذاتية جزئية¹، وهو الحدس الذى ألهم - بين أشياء أخرى، البحث عن «نظام دولى جديد».

شئ مؤكد واحد ينبثق من هذه المجادلات. إذا كانت السياسة شيئاً آخر غير الأخلاق وحتى لو كانت الأولى تنزع إلى الرغبة فى التحرر من وصاية الأخرى، فهى لن تنجح فى الإفلات منها بشكل كامل ودائم. كما يمكن قول الشئ ذاته بتعبير أكثر سخرية، دون اللجوء إلى «المتعالى» الكانطى: بما أنه لا يوجد أمير واحد ولا دولة واحدة وانفة من إمكانية أن تبعد نفسها إلى ما لا نهاية من شجب جرائمها، فمن

1. راجع على سبيل المثال ما يقوله روبير مورتيت. «الفلسفة الأخلاقية تشكل حزمة. ونعبر حدود الفلسفة السياسية. ما يستفيع الأفراد عمه لبعضهم البعض بعد ما يستفيعون عمه عن طريق جهاز دولة. أو عمه من أجل إقامة مثل هذا الجهاز. المجموعات الأخلاقية التى من القبول أن تفرض، هى مستند أى شرعية لفلسفة القسرية الجوهرية للدولة ...

(Anarchie, État et Utopie, Paris, PUF, 1988, p. 22).

مصلحة الأمير أو الدولة ألا يكون سلوكها غير أخلاقي بصورة منتظمة.
الخوف من الشرطة يظل بكل أسف بداية كل حكمة.

فيما وراء هذه الملحوظة (التي قد يجعل منها ماكيافيللي أحد
إبداعاته) نجد إن كل فيلسوف ميّال إلى تصور العلاقات بين الأخلاق
والسياسة بطريقة لا ترجع سوى له فقط. ولقد رأينا في هذا الكتاب العديد
من الأمثلة على ذلك.

هل يمكن تصور -في النهاية- تعريف الفلسفة السياسية على أنها
امتلاك «مجموعة كاملة» من مواضيع أو مسائل قد تكون خاصة بها، أو
على أن لها «منهجاً» خاصاً بها ؟

أخشى أنه يتعين علينا، هنا أيضاً، أن نتخلى عن أو هامنا.

تغيرت المواضيع والمسائل كثيراً جداً عبر العصور. في القرن
الثامن عشر كانت الفكرة التي أثارت أكثر المجادلات حدة هي فكرة
«الحرية». في القرن التالي، كانت «المساواة» وفي أول قرننا (العشرين)
كانت «الثورة» وفي السبعينيات أخذت «العدالة» مكان سابقاتها. وهي
ستسلم غداً الشعلة إلى ما هو «متخطى الجنسية» (supranationalité)
حتى لو أن هذه التحولات تقبل التفسير من وجهة النظر الثقافية، فقد
يكون من التهور أن نحملها معنى تضيفه عليها العناية الإلهية. فتتابع
المجادلات الكبرى التي وضعت بصمتها على تطور الفلسفة السياسية لا

يفعل سوى أنه يعكس تحولات مجتمعا، والتغيرات الهامة والعميقة التى طرأت على «همومنا» - بل وعلى «أساليبنا» الفكرية أيضاً. وهى تغيرات يجب علينا أن نمتنع -إلا إذا كنا من الهيجليين- عن الادعاء بأنها تعبر عن شىء آخر غير ظرفية تاريخنا ذاته.

أما عن مسألة أن نعرف إن كانت الفلسفة السياسية تمتلك منهجاً مفضلاً لإنتاج منطوقات «حقة»، فمن الأفضل أن نتخلى عن أحلامنا.

السياسة «بالذات» هى -من بين كافة المواضيع- ما لن يتفق عليه البشر أبداً. قد يرجع ذلك إلى أن الهدف النهائى لأى مناقشة سياسية (بخلاف مثلاً النقاش حول تفضيل النبيذ القادم من بوردو أو من مقاطعة بوجونى) هو الوصول إلى اتفاق، فى مقابل (أو على أساس) تنازلات متبادلة، إلا أن «تقديم التنازلات» هو بالتحديد ما يكرهه البشر.

مهما كان الأمر، فإن الذين يريدون المجازفة بالإبحار فى المياه المتلاطمة للفلسفة السياسية عليهم أن يقوموا بذلك دون خريطة ولا بوصلة. وكما لاحظ ويل كيمليك، بحكمته فى كتابه *نظريات العدالة*: مدخل (1990) فإن النظرية السياسية التى تبدو لنا «حقة» ليست، فى أفضل الأحوال، سوى نظرية «تتوافق مع معتقداتنا الأكثر ترجيحاً [our considered convictions]» التى تساهم فى إلقاء الضوء عليها»

2. Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: une introduction* (1990), trad. fr., Paris, La Découverte, 1999, p. 13-14.

وباختصار ستكون على حق إن كنت تسأيرنى فى توجهى وإن دافعت
عن «القيم» ذاتها التى أَدافع عنها.

سنسلم بالطبع أن ليس هذا معياراً عقلياً. إلا أنه يتعين بلاشك أن
نكتفى به - مادمنّا لم نكتشف ما هو أفضل.

هل يعنى ذلك فى النهاية أن الفلسفة السياسية غير قابلة للتعريف ؟
وأنه ليس لها مجال خاص ؟ وأن خطابها غير ذى موضوع ونتائجها بلا
أهمية ؟

لا أعتقد ذلك البتة.

لأن الفلسفة السياسية، ولحسن الحظ، لها أعداء. وأن وجود هؤلاء
الأعداء - وجود أحدهم بالتحديد يبدو لى كافياً جداً لتبرير وجودها هى.
ما هو هذا «العدو» الذى يجب علينا أن نكافحه - والذى يتعين على
الفلسفة السياسية -هى فقط- أن تمدنا وبالمسائل المناسبة للنضال ضده ؟
لعلنا نعرفنا عليه، فهو «التيار الاقتصادى».

ادعاءات الاقتصاد

ذلك لأنه ما أن يجرى الحديث عن «تغيير» المجتمع، إلا وتصادمنا
مع الاقتصاد.

«ماذا نفعل بالحقائق الاقتصادية ؟» ذلك هو الاعتراض الأول
(والأخير ، إذ أنه يكفى للتدمير كل شيء) الذى لابد أن يصد به أولئك

الذين يرغبون تغيير العالم. كما لو أن الاقتصاد هو «الواقع» الذى يقاوم «أحلام» الفلاسفة، الواجهة «الجادة» لـ «ثرتهم» و «الصخرة» التى سيحكم على مراكب «اليوتوبيين» الهشة بأن تتحطم عليها.

الأغرب من ذلك أن لهذا الخطاب «الاقتصادى» -مثل جانوس- وجهين.

الذين يتحدثون به هم -من جهة- مؤيدو الرأسمالية الليبرالية، ومن جهة أخرى اخر الماركسيين «الأرثوذكس».

يحمل انتصار الرأسمالية، بالنسبة لحارقي البخور فى معبدها، معنى يكاد يكون لاهوتيا. يجعل منها هذا الانتصار النظام الاقتصادى الوحيد الذى يمكن تصوره. أما أن يكون أبعد من أن يضمن السعادة الكلية، أو أنه يستبعد بتعريفه ذاته العمالة الكاملة أو أن وتيرة النمو فيه تضعف باستمرار أو أنه يذهب من «أزمة» إلى «انهيار»: كل ذلك لا يهم سوى قليلاً. بالنسبة لرجال الاقتصاد «الليبراليين»، أصبحت الرأسمالية هدفاً فى حد ذاته.

وإذ أصبح «عالمياً» بسبب اختفاء الكتلة الاشتراكية، وإذ تم فرضه على أوروبا بواسطة المؤسسات الاتحادية، وإذ حابته اتفاقيات الجات فى بقية أنحاء الكوكب أصبحت «السوق الحرة» الآن مرجعية كل عمل. فإين وجدت نظرية واحدة ترى كافة الأحزاب السياسية تقريباً -فى اليمين أو اليسار على حد سواء- أنه يتعين عليها الإشادة بها فى نفس واحد، فهى

الفكرة القائلة بأنه يتعين على الحكومات أن تتوقف عن «التدخل» في التدفقات الاقتصادية. نعرف ما الذي ينتج عن ذلك سواء في الغرب (حيث لم يعد أحد يتناقش قط في السياسة، وإنما حول «الأسواق» الرهيبة فقط، تلك التي تجعل أوصال العالم ترتعد) أو في بلاد العالم النامي (حيث يدفع سكانه يومياً ثمن أخطاء تحليلات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي).

بالنسبة لآخر «الماركسيين» يمكن بطبيعة الحال حل شفرة اللحظة التاريخية التي نعيشها بطريقة مختلفة. فواقع أن الرأسمالية -بعد أن أصبحت عالمية- لا تستطيع أن تمنع التقلبات المالية ولا الانكماش الاقتصادي ولا البطالة، يؤدي إلى الاعتقاد بأنه محكوم عليه بالموت عند نقطة ما: «الأزمة» ستؤدي بالضرورة إلى «الثورة» (وهي تعبير نذكره عابرين - يسطر لأبعد حد فكر ماركس الأصيل، الذي كان أقل «جبرية» جداً، وأكثر حساسية جداً بالنسبة لـ«السياسي» مما يعتقد).

لا يهم كثيراً، في هذه المرحلة، حالة عدم اليقين الذي يجد المنادون بماركسية «علمية» أنفسهم فيها حول الطبيعة المحددة للنظام الاقتصادي الذي قد يتعين أن يلي الرأسمالية الليبرالية (هل هو رأس مال الدولة؟ الإدارة المشتركة؟ الاشتراكية المعتدلة؟). الشيء الهام هو التسليم (كما لا تزال تفعل ذلك أحزاب اليسار المتطرف في أوروبا) بأن التحول شيء ممكن وضروري في الوقت ذاته - طبقاً لقوانين الاقتصاد ذاتها، التي تتطلب بأن تحل «التناقضات» بطريقة «ديالكتيكية»، وهي بدهية ينتج

عنها أن الأمر سينتهى بأن يحدث تغيير سياسى، إلا أنه سيكون نتيجة -لا سبباً- فى التحولات الاقتصادية. وباختصار فإن الأمل باق. حتى لو أنه من غير الممكن القفز على المراحل ولا أن نفعل شيئاً آخر غير التوافق بالنظام كما هو قائم - انتظراً، فى صبر بأن يتفضل بتدمير ذاته.

من الضروري أن نتمرد على هذا «التيار الاقتصادى» المزدوج: تيار الليبراليين وتيار الماركسيين.

ذلك لأنه يتعين على عكس ما يعتقد هؤلاء وأولئك، ألا ننتظر أن يأتينا الخلاص مما يدعى أنها «قوانين» التاريخ أو الاقتصاد أو «السوق».

التاريخ ليس له قوانين. ولا لـ«السوق» قوانين. الاقتصاد هو على وجه الخصوص علم كاذب. يمكن أن نقول مُحَقِّين عن الرأسمالية أنها موجودة كما نقول عن الدولة أنها موجودة؛ ولكن لا شيء يبرهن على أنها يجب أن تدوم إلى الأبد - تماماً كما لا يوجد فى الوقت الحاضر ما يبرهن على أنها يجب أن تختفى، ولا على أنها يمكن أن يحل محلها تنظيمٌ للإنتاج يصل إلى إعادة إيجاد «فقراء» و«أغنياء» فى صورة مختلفة.

أى أن المستقبل لن يهبط من السماء.

سيكون ما سيشكله عليه البشر.

سيكون نتيجة لأفعالهم السياسية.

يصدق هذا لدرجة أن السياسة ليست شيئاً آخر فى نهاية الأمر سوى «مناهضة الاقتصاد» وأن سبب وجود الفلسفة السياسية ليس، منذ قرنين على الأقل، شيئاً آخر سوى ضرورة مساندة السياسة فى أن تؤكد ذاتها فى مواجهة التيار الاقتصادى.

مخاطر السياسة

إلا أن السؤال الذى يتصاعد طرحه بمعدل متنام هو ألا يزال للسياسة مستقبل؟ ألم يحدث أنها «انتهت» بجميع المعانى التى لتلك الكلمة، «تخطتها صور جديدة من الصراعات والحلول الوسط التى لم تعد الديموقراطية، بالمعنى الكلاسيكى للكلمة، على نفسها فيه بعد³. يمكن تفهم هذا القلق.

إذ توجد بالفعل شكوك خطيرة تحيط بالسياسة.

ليس رجال السياسة فقط هم الذين يثيرو هذه الشكوك لأن مستواهم الأخلاقى قد تدنى للغاية، أو لأن رنين خطبهم أصبح خاوياً، أو لأن ألاعيبهم العقيمة أصبحت لا تهم أحداً.

3. تلك هى النظرية التى ينفذها جان-مارى جيهينو فى نهاية الديموقراطية، باريس: فلاماريون، 1993.

ليست الديمقراطية فقط هي التي تخيب آمالنا، لأن العملية التحريرية التي بدأها عصر التنوير تعطينا اليوم الانطباع بأن أداءنا توقف عن العمل تماماً.

ما يبدو أنه أصبح بلا طائل هو العمل السياسي.

ما كان يسمى في الماضي «نضالاً سياسياً» أصبح يرى الآن، متهاكاً، إن لم يكن «موضة قديمة». الشباب، وقد ألحت عليه الصعوبات التي يواجهها في الولوج داخل العالم، لم يعد يؤمن في إمكانية تغييره، و أباهم راحوا ينكمشون، ضعفاء، في سرنقة رفايتهم الفردية. من الذي يذهب الآن لحضور اجتماعات حزبية أو نقابية؟ من يوزع المنشورات أو يلصق الملصقات الدعائية أو يشارك في المظاهرات؟ بل حتى الانتخابات الضخمة لم تعد لها نفس الجاذبية. لا يتوقف الامتناع عن التصويت عن التزايد. «ما الفائدة؟» ذلك هو السؤال الهام. هو السؤال الذي تترعرع في سديمه أحزاب اليمين المتطرف - وهي الأحزاب التي تبدو أحياناً - حتى عندما لا تفعل سوى تكرار مناهضتها التي استهلكت للحياة البرلمانية - إنها الأخيرة (حتى لا نقول الوحيدة) التي تسارس السياسة «فعلاً».

يجب أن تغير كل ذلك.

كيف؟

بالا تكف عن التذكير (كما كان يفعل فى حينه - وهم يسىرون على
درب أرسطو - هنا ارينت وليو ستروس) بأن الإنسان هو قبل كل شىء
«حيوان سياسى» (zoon politikon). وأن العمل السياسى يظل لهذا
السبب وعلى الرغم من كافة الأخطار المصاحبة له، إحدى الصور
الأسمى للنشاط الإنسانى - الأكثر مدعاة للاهتمام على كل حال.

هى نظرية يمكن إدراكها بطرق مختلفة، حسبما كنا نفكر فى الذين
يتخذون من السياسة مهنة أو فى المواطنين «العاديين».

«محترفو» السياسة يمرون بأزمة هوية.

فهم يشعرون من جهة أنهم مضطرون فى تزايد للاستجابة للضغوط
التي تمارسها عليهم «جماعات الضغط» «lobbies» (بالمعنى الأمريكى
لللفظ). هذه الجماعات التي تمثل مصالح خاصة ضخمة سواء كانت
مصالح اقتصادية (لهذه المجموعة من الشركات أو تلك)، أو مصالح
«قطاعات» مختلفة (قطاعات البنى العليا الـ«تكنوقراطية» التي تسيطر
على البلاد فى الواقع، أو قطاعات مختلفة «المجاميع» البلدية، الدينية،
الخ. التي تشكلها)، «جماعات الضغط» هذه تواجه بعضها باستمرار. إلا
أنهم يتقاسمون جميعاً سمة مشتركة: كل منها يميل صراحة إلى مصادرة
«الصالح العام» لمصلحته. أى إلى وضع يده على القوة العامة لكى
يوجهها فى الاتجاه الذى يناسبه.

ومن جهة أخرى يتزايد اهتمام رجال السياسة بصورتهم (على الأقل حيث يتعلق مصيرهم بالانتخاب العام). إلا أن تلك الصورة وسائل الإعلام هي التي تشكلها، وهي تعيش بدورها تحت رحمة «نسب المشاهدة» (التي تدفعهم، بدرجة تتزايد كل يوم، إلى اقتحام الحياة الخاصة للرجال العامين). لم تعد السياسة في هذه الظروف سوى شكل من أشكال «العروض الترفيهية» (كما أعلن ذلك، جى دوبر منذ عام 1967) ولم يعد رجل السياسة سوى مجرد ممثل في «لعبة من ألعاب الفيديو». ما يفعله له أهمية أقل بكثير مما يعتقد مشاهدو التلفزيون أنه فعله. وخاصة أن «اعتقاد» هؤلاء لا ينعكس فقط، من وقت لآخر، على النتائج الانتخابية، وإنما بشكل دائم على «استطلاعات الرأى» - التي تهيمن الآن على الحياة العامة.

هكذا يتزايد ميل السياسى «المحترف»، وقد وقع بين فكي كماشنة «جماعات الضغط» و«وسائل الإعلام» وبعد أن حكم عليه بتحصيل ثقل يفوق طاقة البشر، يتزايد ميله إلى اليأس - أو أن يكتفى «بالتزحلق» فوق الموجة، وهو يعلم تماماً أن ذلك لن يدوم إلا لفترة. ندرك بالطبع أنه ليست تلك هي الطريقة التي سيستعيد بها زمام الموقف.

ومع ذلك فإن شيئاً لم يُفقد.

ذلك لأنه كلما ظهر على الساحة وفى مقدمتها رجل سياسة «غير نمطى» يبدو ظاهرياً غير مهتم باستبداد «استطلاعات الرأى» ولا استبداد «الخبراء»، فهو يجذب إليه، لبعض اللحظات، جماهير متحمسة. أليس فى ذلك إثبات شديد الوضوح على أنه يكفى القليل من الشخصية، أو من قوة الشخصية لكى نقلب الاتجاه ؟

باختصار نقول إن «الرغبة» تكفى - لكى نفرض على وسائل الإعلام، وعلى جماعات الضغط أيضاً، قواعد جديدة للعبة ؟

الواقع أن ماكياڤيللى، فى سياق مختلف والكلمات التى كان يستخدمها، لم يكن يقول شيئاً آخر: يجب أن تعمل وأن تتحرك. وقد استجيب لرغبته إذ أن الوحدة الإيطالية اكتملت بعد وفاته بثلاثة قرون. صحيح أن الزمن تغير. لن يتغير شىء، اليوم أو غداً، مادام المواطنون «العاديين» لم يدؤوا. أولاً عن التعبير عن رغبتهم فى التغيير.

بواسطة صوته الانتخابى بالطبع.

وإنما أيضاً بواسطة وسائل عمل أخرى - كلاسيكية (اضراب، عصيان مدنى، إلخ) أو بالابتكار.

يبدو هذا أقل سهولة وخاصة أن المواطن «العادى» وهو على مستواه «المتواضع» يبدو أكثر اقتناعاً من رجل السياسة «المحترف».

لذلك يتعين علينا أن نعيد تعريف المواطنة، لكى نجعل المواطن يغير رأيه.

إعادة تعريف المواطنة يعنى:

— التردد أولاً بأنها ليست «لعبة» وإنما هى بُعدٌ جوهري - لعلها البُعدُ الأكثر جوهريّة، الأكثر سخونة للوجود البشرى، بمقدار ما أن «يعيش» يعنى أولاً وقبل كل شيء، «العيش سوياً» «العيش مع»، نقاسم مجال «مدينة» ما مشتركة ؛

— ثم بيان واقع التقدم الذى تم تحقيقه، منذ نصف قرن فى المجال السياسى (حماية الحقوق الفردية، قمع جرائم الدولة، فرض الأخلاقيات على العلاقات الدولية. الخ) وهو تقدم لم يكن ليكون ممكناً سوى بالضغط الهائل الذى مارسه الرأى العام للبلاد الحرة؛

— والتأكيد أخيراً على أن المخاطر المرتبطة بأى تحريك سياسى يجب ألا تجعلنا نياس من مواصلة تحركنا ولا أن تجعلنا نفضل رفاهيتنا الحاضرة على سعادة الأجيال القادمة (التى هى مسئولة منا).

ذلك لأن ما هى «رفاهيتنا الحالية»، سوى اسم آخر، إضافى أو وجه آخر لهذا التذوق المازوشى للموت، هذا الاستسلام الذى يستولى علينا أحياناً - هذه «العبودية الطوعية» التى أصبح من الصعب علينا فى الواقع أن ننزع أنفسنا من براثنها⁴ ؟

4. للاطلاع على إعادة تعريف حديثة لمواطنة و الخيال الأمريكى راجع:

Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996

ختم

أعود للمرة الأخيرة إلى السؤال المطروح في الفصل السابق: من الذى على حق ؟

هل هو الفيلسوف الذى يقول إن كل شيء يمكن أن يكون مختلفاً، أم السياسى الذى يؤكد العكس ؟

ردى هو : المواطن، بالطبع.

لأنه هو وحده يعرف، معرفة لا تقبل الجدل، ما الذى يتعين أو من الممكن أن يتغير، وأنه، هو وحده، الذى فى إمكانه أن يجعل الأمور فى نهاية الأمر «تسير بصورة مختلفة».

لا أود مع ذلك أن يفهم أن هذا النداء لتحديد «المواطنة» فى السياق الحالى هو مجرد دعوة عادية للعودة إلى القيم «الجمهوريّة» - قيم «أفضل نظام» إرسطاطليس (*politeia*) أو قيم الجمهوريّة الرومانيّة، التى كان يحتفل بها - بعد ألفى عام - «الآباء المؤسسون» للأمة الأمريكيّة وهم يجتمعون حول «بوبليوس» (*Publius*)، المؤلف الوهمى لـ *Federalist Papers*.

دون أن أنكر جانب الحنين إلى تلك الأزمنة التى دالت، ذلك الحنين المتضمن فى كل إشادة بـ«المواطنة»، ودون أن أشكك فى أن حب «الشأن العام» هو «فضيلة» محمودة، قد أفضل مع ذلك أن ندرك شيئاً آخر؛

نداء إلى «الصدقة» قبل كل شىء.

فضيلة أساسية بالنسبة لسقراط وأفلاطون وأرسطو ولا بويسيه، وبيرر كلاستر ومايكل ساندل، فضيلة فلسفية من أعلى مستوى. الـ *philia* هى أيضاً فضيلة سياسية. هى الصلة التى يجب أن توحد معاً «مواطنين» يريدون الحفاظ فيما بينهم معاً وعلى الرغم من اختلافاتهم على نوع من «الحوار» الدائم. أو يقول آخر لأنه يتعين على الصديق أن يهتم بـ«خير» صديقه، إنه يجب على الأصدقاء أن يهتموا -سوا- بدفع «خيرهم» المشترك إلى الأمام، بل يجب عليهم أيضاً أن «يتأملوا» عند اللزوم، أى عندما تفرض ذلك مصلحة المدينة.

ثم نداء «للخيال». أكثر من أى وقت مضى يتعين على الروح المدنية أن تنتزع نفسها من مخططاتها القديمة لكى تصبح مستعدة لاستقبال ما هو على وشك الحدوث - وهو لحسن الحظ ليس له اسم بعد. المهم، فى كلمة واحدة، ليس أن نجد فكرة جديدة كل يوم (من هو الشخص الذى كانت عنده أبداً أفكار «جديدة»؟) وإنما أن نعرف التعرف على أننا بصدد ثورة فى اليوم الذى تقود فيه الثورة. خاصة إذا أخذت هذه الثورة وجهاً (هو اليوم وجه «النظام الدولى الجديد») لا يشبه فى شىء الذى («مجتمع بدون طبقات») زينت به قبل ربع قرن مضى.

كورنيليوس كاستوريادس الذى لم يكن يونانياً بلا فائدة، إذ كان قد درس أمهات كتب مؤلفيه، والذى كان أحد الأوائل من أهل اليسار الذين نددوا بالشيوعية ومع ذلك استمر يقول عن نفسه أنه ثورى، ظل يردد حتى آخر يوم فى حياته ما يلى (وهو ما يستحق التذكير به):

«فيما يتعلق بالقصريات التى لا ترحم لا يحتاج الكائن البشرى إلا لكمية ما من السعرات الحرارية كل يوم ولبضع ساعات من النوم. أما فيما يتعلق بالباقي فكل شىء ممكن».

ثبت بيبلوجرافى

(لا يظهر فى هذا الثت المحتصر سوى الأعمال الأساسية ومعظمها
يسهل الوصول إليه. وعندما يتعلق الأمر بكتب أحسية، أشير إليها فى ترجمتها
الفرنسية، كلما وحدث)

Abensour, Miguel (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I. le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

Althusser, Louis, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1959.

—, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. I, 1994, t. II, 1995.

—, *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, Paris, PUF, 1998.

Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points-Essais », 1995-1998.

—, *Qu'est ce que la politique ?*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.

Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.

Aron, Raymond, *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987.

Balandier, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

Barber, Benjamin, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Benjamin, Walter, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

- Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, suivi de « Circonfession », par Jacques Derrida, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
- Bensaïd, Daniel, *Qui est le juge ?*, Paris, Fayard, 1999.
- Bloom, Allan, *L'Âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987.
- Bodin, Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
- Brzezinski, Zbigniew, *Out of Control : Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, New York, Scribner's, 1993.
- Campanella, Tommaso, *La Cité du soleil*, Genève, Droz, 1972.
- Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
- Clastres, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
- , *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
- Cohen, Gerry A., *Karl Marx's Theory of History : A Defence*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1978.
- Dante Alighieri, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.
- Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.
- Delacampagne, Christian, *Figures de l'oppression*, Paris, PUF, 1977.
- , *L'Invention du racisme : Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983.
- , *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
- , *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.
- , *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
- , *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, UNESCO et Verdier, 1997.
- Derrida, Jacques, Guillaume, Marc, et Vincent, Jean-Pierre, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.
- Dewey, John, *The Essential Dewey : Pragmatism, Education, Democracy*, volume édité par Thomas M. Alexander, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Dworkin, Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.
- , *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.
- Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

- Étienne Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, Genève, Droz, 1972.
- Fichte, J. G., *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.
- Finley, Moses I., *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1994.
- Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- , « Il faut défendre la société », Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- Fukuyama, Francis, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Caen, Presses de l'Université de Caen, 1984.
- Guéhenno, Jean-Marie, *La Fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- , *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990.
- , *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- , *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.
- Habermas, Jürgen, et Rawls, John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
- Hamilton, Alexander, Madison, James, et Jay, John, *The Federalist Papers*, New York, Bantam Books, 1982.
- Hart, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Stanford, Stanford University Press, 1963.
- Hayek, Friedrich von, *Droit. Législation et Liberté*, 3 vol., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995.
- Hegel, G. W. H., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999.
- Heidegger, Martin, *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, 1995.
- Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.
- , *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1982.
- Howard, Dick, *De Marx à Kant*, Paris, PUF, 1995.
- , *Pour une critique du jugement politique*, Paris, Cerf, 1998.
- Hume, David, *Quatre Essais politiques*, Mauvezin, TER, 1981.

- , *Discours politiques*, Mauvezin, TER, 1993.
- Huntington, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, éd. présentée par William Peden, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984.
- , « Déclaration d'indépendance », in J. de Launay, *La Croisade européenne pour l'indépendance des États-Unis*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 216sq.
- Kant, Emmanuel, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971.
- , *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.
- Kelsen, Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996.
- Kolakowski, Leszek, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987.
- Kymlicka, Will, *Les Théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999.
- La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1993.
- Larmore, Charles, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.
- Letort, Claude, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- , *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.
- , *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Locke, John, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
- , *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
- Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.
- MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.
- Macpherson, C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.
- Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.
- , *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1984.
- Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968.
- Marx, Karl, *Œuvres*, 4 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963-1994.
- Mill, John Stuart, *On Liberty*, New York, Viking Press, 1983.

- Montesquieu, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1949-1951.
- More, Thomas, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987.
- Moynihan, Daniel P., *Pandaemonium : Ethnicity in International Politics*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993.
- Nozick, Robert, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
- Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.
- Popper, Karl, *La Société ouverte et ses Ennemis*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.
- Rancière, Jacques, *La Mécontente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.
- , *Justice et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.
- , *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
- , *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996.
- , *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Roberts, Marcus, *Analytical Marxism : A Critique*, Londres et New York, Verso, 1996.
- Rorty, Richard, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, 5 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995.
- Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1982.
- , *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
- Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
- , *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.
- , *La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.
- Spinoza, *Traité politique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
- , *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
- Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.
- , *Droit naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1997.
- , *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.

- Taylor, Charles, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- , *La Liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997.
- , *Hegel et la Société moderne*, Paris, Cerf, 1998.
- , *Les Sources du moi*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.
- Thoreau, Henry David, *On the Duty of Civil Desobedience*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1986.
- Van Gennep, Arnold, *Traité comparatif des nationalités*, Paris, Éd. du CTHS, 1995.
- Walzer, Michael, *Sphères de justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.
- , *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit, 1997.
- , *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999.

فهرس

5	شكر
7	مقدمة

(1)

13	المنظر بعد المعركة
14	— نهاية التاريخ
22	— ماذا تعنى «الحرية» ؟
28	— مم يتشكل العدل ؟
34	— نظام دولى جديد: ماذا نفعل به ؟

(2)

41	التسامح وحدوده
41	— الحرية والحريات
45	— السياسة والدين
63	— كره الآخر والرقابة

(3)

76	الفصل بين السلطات
78	— فيزياء وسياسة
90	— تنفيذى ضد تشريعى
99	— تنفيذى ضد تشريعى

(4)

108	الحرية فى موضع جدل
109	— هل الحرية خير ؟
122	— هل الحرية الصورية تظّر حرية ؟
131	— ألا يمكن تجنب الحرب ؟

(5)

- 145 فرضية العقد
— المدينة: واقع طبيعي أم اصطناعي ؟ 148
— من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع 156
— العقد الاجتماعي: واقع أم وهم ؟ 173

(6)

- 178 مساواة أم إنصاف ؟
— العدل كمساواة 182
— العدالة كإنصاف 193

(7)

- 205 الحقوق، الخير، العادل
— العدالة طبقاً لمعتقدى مذهب الحرية 208
— ... وطبقاً لمعتقدى مذهب الجماعية 213
— مساواة: بسيطة أم مركبة 220

(8)

- 235 اختراع الوطنية
— نشأة السيادة الوطنية 236
— دولة، أمة: عودة إلى ماضٍ مشترك 242
— الوطن (الأمة)، الوطنى، الوطنية 248

(9)

- 263 ما بعد الدولة - الأمة
— ما تغير فى تاريخنا المعاصر 264
— عقد اجتماعى على المستوى الكوكبى 270
— نحو حق كوزموبوليتيكي 278

289

(10)

293

الجموع ضد الدولة

299 متوحشون بلا رب ولا سيد

304 رؤساء ليسوا كالآخرين

308 وظيفة الحرب البدائية

..... طفولة أخرى: أفريقيا

(11)

315

من الذى على حق ؟

316 هواجس الفلسفة

322 ادعاءات الاقتصاد

326 مخاطر السياسة

332 ختام

335 ثبت بيليوجرافى

رقم الإيداع ٣٦٩١ / ٢٠٠٣

الترقيم الدولي 5 - 107 - 322 - 977 I.S.B.N.

دار روتابرينت للطباعة ت: ٧٩٥٢٣٦٢ - ٧٩٥٠٦٩٤

٥٣ شارع نوبار - باب اللوق



كريستيان دولا كامباني



الفلسفة السياسية اليوم

أفكار - مجادلات - رهانات
ترجمة: فهد سعد



ما هي الفلسفة السياسية؟ وما هو موقفها اليوم؟

يبدأ المؤلف - كريستيان دولا كامباني - بوضع قائمة جرد لأهم المواضيع الجدلية المثارة حالياً على الساحة السياسية، ثم يعود بها عبر الزمان ليستكشف جذورها التاريخية.. واذ بأكثر اهتماماتنا إلحاحاً - سواء تلك المتعلقة بالـ «حرية»، أو بالـ «العدل»، أو بالـ «نظام الدولي الجديد»، أو تلك المتعلقة أيضاً بالأفكار الإشكالية الكبرى - وقد تبدد غموضها بعد أن ألقى التاريخ عليها الضوء.. كما أن هذا التاريخ يسمح لنا بدوره بزيادة فهمنا لاختياراتنا التي كنا راها عليها.

ذلك لأن الفلسفة السياسية ليست علماً بالتأكيد، كما أنها ليست (مثلما تصورها في كثير من الأحيان) مجرد مجموعة مذاهب متفرقة ومنقطعة الصلة بالواقع، ولا هي بالأحرى طريقة متحذقة نصف بها ثروااتنا التي نتبادلها في المقاهي. إنها بالفعل أداة. هي أداة تحليل للتصورات وللتفكير الناقد ولوضع الأمور داخل منظورها التاريخي.. هي أداة تسمح بالتفكير في الواقع بصورة مختلفة عن الأسلوب الاستسلامي الذي تعمل السلطات كافة على فرضه علينا.

كريستان دولا كامباني. ولد في دكار عام ١٩٤٩. تخرج في المدرسة التعليمية العليا. حاصل على "الأجريجاسيون" في الفلسفة وعلى دكتوراه الدولة في الآداب. يعمل حالياً أستاذاً في كلية كونيكتيكات (نيو لندن، الولايات المتحدة).



للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES